

﴿ فهرست كتاب التهايت للإمام الغزالي ﴾

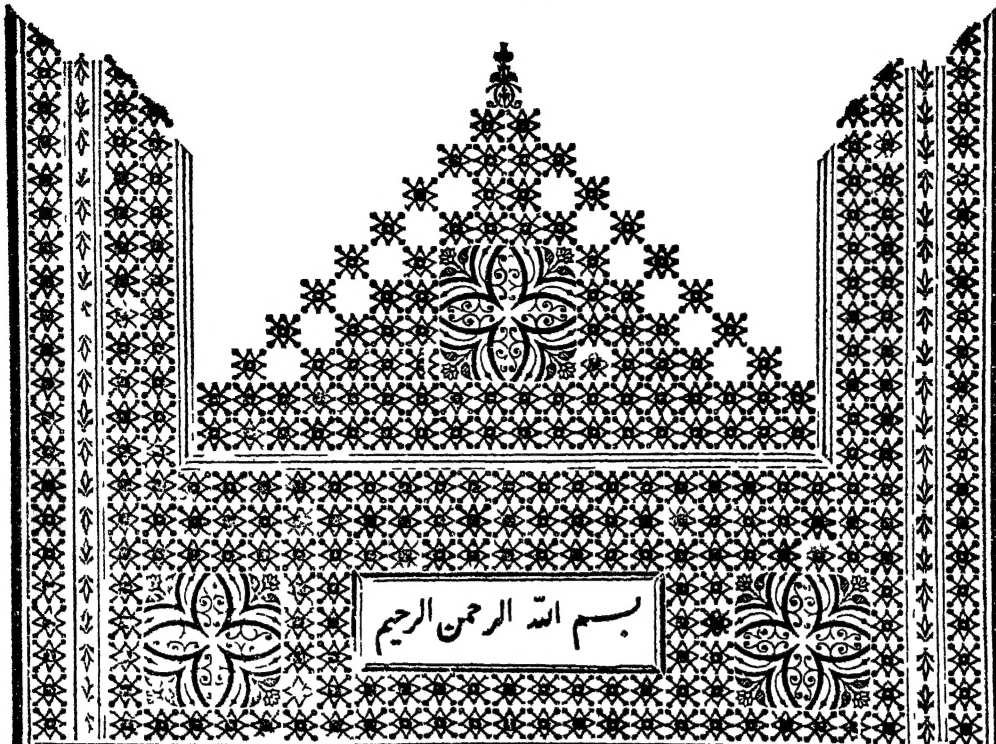
صفحة	مقدمة	صفحة
٣	مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف	٣٥
٤	العلاسعة تطويل	٣٦
٥	مقدمة ثالثة ليعلم أن الخلاف بينهم الخ	٣٦
٥	مقدمة رابعة من عظم حيل هؤلاء	٣٦
٦	مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم	٣٦
٧	ايراد ادانتهم	٣٥
٧	الاعتراض من وجهين أحدهما الخ	٣٥
٨	والجواب ان يقال استحالة ارادة قدعة	٣٥
١١	الوجه الثاني في الاعتراض هو انما نقول الخ	٣٥
١٢	اما القطب في بيانه ان السواء كره متحركة على	٣٥
١٣	قطبين	٣٥
١٣	الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال	٣٦
١٤	دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان القائل مان	٣٦
١٤	العالم متأخر عن الله	٣٦
١٤	الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث	٣٦
١٦	بقي انما نقول لله وجود ولا عالم معه	٣٦
١٦	صفة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان	٣٦
١٧	الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم	٣٦
١٧	وحواشي في تحصيل الوهم تقدير الامكانات	٣٦
١٨	الزمانية	٣٦
١٨	دليل ثالث لهم على قدم العالم	٣٦
١٨	دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث	٣٦
١٩	الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكره	٣٦
٢٠	مسئلة في ابطال قولهم ان ابدية العالم والزمان	٣٦
٢٢	والحركة	٣٦
٢٢	أما المعتزل فاسم قالوا فعله الصادر منه موجود	٣٦
٢٣	المرة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله	٣٦
٢٣	الاعداد	٣٦
٢٣	الفرقة الثالثة الاشعرية ادالوا اما الاعراض	٣٦
٢٣	فانها تنفي	٣٦
٢٣	المرة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية	٣٦
٢٤	مسئلة في بيان المذهب بقرولهم ان الله فاعل	٣٦
٢٤	العالم وصادره	٣٦
٢٥	والجواب ان كل ذلك بطريق المحاز	٣٥
٢٧	وأما الممول مع العلة فيحوzan يكونا حادثين	٣٦
٣٢	وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله	٣٦
٣٣	بالارادة فمضول	٣٦
٣٣	مسئلة في بيان محذورهم عن الاستدلال على	٣٦
٣٥	وجود الصانع للعالم	٣٥
٣٥	والجواب ان هذا الاشكال في النفوس	٣٥
٣٥	أوردنا على اس سبنا	٣٥
٣٥	مسئلة في بيان محذورهم عن اقامة الدليل على	٣٥
٣٥	ان الله تعالى واحد	٣٥
٣٥	المسئلة الاول قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان	٣٥
٣٦	رع وجوب الوجود قولا على كل واحد	٣٦
٣٦	منهما	٣٦
٣٦	مسائلهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واحدا	٣٦
٣٦	الوجود لكانا متماثلين من كل وجه	٣٦
٣٦	وليرسم هذه المسئلة على حياها	٣٦
٣٧	والعمدة في مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ	٣٦
٤٠	الاول واحد	٣٦
٤٠	مسئلة اتفقت العلاسفة على استحالة اثبات	٣٦
٤٠	العلم والقدرة والارادة للبند الاول	٣٦
٤٠	ولهم مسئلة كان الاول قولهم البرهان عليه ان	٣٦
٤٠	كل واحد من الصفة والموصوف الخ	٣٦
٤١	المسئلة الثاني قولهم ان العلم والقدرة فيما ليسا	٣٦
٤١	داخلين في عاوية ذاتنا	٣٦
٤٢	وأما الجسم فاعلم ببحران يكون هو الاول لانه	٣٦
٤٤	حادث	٣٦
٤٤	فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ان	٣٦
٤٥	سيما حيث زعم ان الاول يعلم غيره	٣٦
٤٥	مسئلة في ابطال قولهم ان الاول لا يشوزا	٣٦
٤٦	يشارك غيره في حذس وية ربه بفصل	٣٦
٤٦	أما المطالبة فهي ان يقال هذا حكاية المذهب	٣٦
٤٧	المسئلة الثاني الارام	٣٦
٤٧	مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط	٣٦

محتوية	محتوية
٤٨ المسالك الثاني هو ان يقول وجود بلا ماهية	٤٨ المسالك الثاني هو ان يقول وجود بلا ماهية
ولا حقيقة غيره عقول	ولا حقيقة غيره عقول
٤٨ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن	٤٨ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن
القول ليس بحسم	القول ليس بحسم
٥٠ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن	٥٠ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن
غيره ويعلم الا نوع ولا حماس نوع كى	غيره ويعلم الا نوع ولا حماس نوع كى
٥٢ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن	٥٢ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن
الاول يعرف دة أيضا	الاول يعرف دة أيضا
٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم	٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الحركات	لا يعلم الحركات
٥٧ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن	٥٧ مسألة في تحجيرهم عن اقامة الدليل على أن
السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته	السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته
الدورية	الدورية
٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض	٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض
الحرك للسماء	الحرك للسماء
٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات	٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات
مطاعة على جميع الحركات الحادثة في هذا	مطاعة على جميع الحركات الحادثة في هذا
العالم	العالم
٦٢ المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور	٦٢ المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور
حرق الحركات الجارية بعد علم	حرق الحركات الجارية بعد علم
٦٣ المقدمة الثالثة وحى التحكم لا يبعد جدا	٦٣ المقدمة الثالثة وحى التحكم لا يبعد جدا
قولهم انه اذا تصور الحركات الحركية تصور	قولهم انه اذا تصور الحركات الحركية تصور
أيضا قولهم انه لا لها	أيضا قولهم انه لا لها
٦٥ مسألة لا يفتقر الى الاعتقاد في العادة بما	٦٥ مسألة لا يفتقر الى الاعتقاد في العادة بما
و لا يتقدمه ليس ضرره ربا عذرا	و لا يتقدمه ليس ضرره ربا عذرا
٦٧ المسألة الثامنة وحى التحكم لا يبعد جدا	٦٧ المسألة الثامنة وحى التحكم لا يبعد جدا
التشديدات	التشديدات
٧ مسألة في تحجيرهم عن اقامة البرهان العقلي	٧ مسألة في تحجيرهم عن اقامة البرهان العقلي
على أن نفس الانسان حوره رروحى قائم	على أن نفس الانسان حوره رروحى قائم
بنفسه	بنفسه
٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس انسانية	٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس انسانية
يتحول على العدم بعد وجودها وانها	يتحول على العدم بعد وجودها وانها
سرمدية	سرمدية
٨١ مسألة في ابطال ادكارهم لبعث الاجساد	٨١ مسألة في ابطال ادكارهم لبعث الاجساد
دور الارواح الى الأبدان	دور الارواح الى الأبدان
٩١ خاتمة الكتاب	٩١ خاتمة الكتاب

هـ داسه ربديع حليل ومجموع غريب قليل  
 المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب  
 المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أحـ لـة  
 بالغـ ا على الكمالات \* أولها تهافت الفلاسفة  
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ \* وثانيها تهافت  
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي  
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في  
 بعض المباحث من الكتاب المشار اليه \* وثالثها  
 تهافت الفلاسفة للعلامة خو حـه زاده أوحـد  
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه  
 في التحكيم بين الامامين المشار اليهما فيما اختلفا  
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح  
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر  
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من  
 السلطان الموحى اليه كما هو مبسوط في كشف  
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة  
 العثمانية

\* وقد وضع الكتابان الاوّلان في صلب  
 هذا المطبوع والثالث هما مشهورا

\* طبع على نفقة مصطفى الباي الحلبي  
 وأخويه عصر



(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى حبيبك وتصدينا  
نحوك يا واحد الوحد  
ويا مفيض الخير والحدود  
واعتصمنا بحولك وعساكننا  
بحملك يا ممدأ كل موحود  
ويا عاين كل مقصود أفض  
عليك من أنوار قدسك  
وهب لنا من نفحات أنسك  
يا من لا يخيب سائله ولا  
يتقطع بره وبائله يا موضح  
الطرائق وبالكشف  
الحقائق وفقها السلوك سواء  
السبيل بفضلك العير  
المتاهي وأرناب سوز  
هدايتك صور حقائق  
الاشياء كلها وخصص  
سيدنا بك وأكرم  
أصفياءك محمدا المبعوث  
للهداية الى سواء الطرائق  
يا فضل صلواتك وآله  
وأصحابه المهتدين بأنوار  
الهداية ومشاعل التوفيق  
يا طبيب تحياتك أنك على  
ما نشاء قدير وباحية رجاء  
المؤمنين حدير (وبعد)  
فان العقل والنقل  
متطابقان على أن أكرم  
ما يناله قوى البشر وأنفس  
ما يتنافس فيه أهل  
الوبر والمدره معرفة  
المسدا والمعاد وما

قال الشيخ الامام الاوحد الراهد الموفق أنوحامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل  
الله جل جلاله الموفق على كل نهاية وجوده المجاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية ويقض عنا  
طامات الصلال والغواية وأن يجعلنا من رأى الحق حقا فاقا ثرا تبايعه واقتفاه ورأى الباطل باطلا  
ما حترار اجتنابه واجتناءه وأن يلقنا بالسعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه وأن يبلغنا من الغبطة  
والسرور والنعمة والحبور ادا ارتحلنا عن دار الغرور وما يخف من دون أعاليها مراقي الافهام ويتضاءل  
دون أقاصيها مرامي سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول  
المخشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلي على نبينا المصطفى محمد خير البشر  
وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين معاتج الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما هو أم بعد ذلك فاني  
رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التبرع عن الأثراب والنظر ابريزيد العظمة والدكاء قدروا وطوائف  
الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات والتوفيق عن المحظورات واستهانوا  
بتعهدات الشرع وحدوده ولم يقعوا عند توقيفاته وحدوده وقيدوده بل خلعوا ما أسكبه رقة الدين  
بعضون من الظلمون بضمهم في هارطايص دون عن سبيل الله وتمغوثها عوجوا هم بالآخرة هم كافرون  
ولامستند اكفرهم غير سمع الغي كتقليد المنصاري واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم  
وأولادهم وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ولا عن بحث نظري صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن  
صوب الصواب والانحداع بالخيالات المنزخفة كلامع السراب كما تنفق لطوائف من الهطاري في البحث  
عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء واعمالهم صدر كهمهم سمعهم أسامى هائلة كسقراط  
وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم  
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم بفرط الدكاء  
والقناعة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم اهم مع درانة عقولهم وعزارة فصلاهم منكر ون



بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لمرسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين  
وقد اضطررت فيهم الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجي أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها أنواع الانسان اذ لوهم  
يعارض العقل في ما خذها والباطل مشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بها حادت به الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هداها  
واتخذ الله ههواه ضل وغوى ومن حمله محاني شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون الى الحكمة والعلم فأنهم

وان أصابوا في علومهم -  
الهندسية والحسابية  
والمنطقية لعدم التماس  
الحق بالبطل في مبادئها  
وعدم استنباط غوائل  
الوهم في بواقيها لكونها  
سهلة المأخذ قريب  
المتناول لا يعارض فيها  
الوهم العقل بل يحكم بها  
على طاعة منه لكونهم  
أخطأوا في علومهم الطبيعية  
يسيرا والالهية كثيرا  
وان اجتهدوا فيها بقولهم  
عناية الاجتهاد وارتدادوا  
طريق الوصول اليها كمال  
الارتداد لكون مبادئها  
بسيطة عن العقول  
والاوهام وأعلام طرقها  
خفية عن البصائر  
والأنهام ثم ان عظماء  
الملة وعلماء الامة دونوا  
علم الكلام وصنعوا فيه  
كتبا معتبرة وأنفوا ربا  
مطولة ومختصرة وحققوا  
فيها قواعد عقائدهم  
الاسلام وردوا على كل  
من يحالهم من أهل  
البدع والضلال خصوصا  
على الفلاسفة الصائرين  
الى ما قادت أوهامهم من  
الجدال فأنهم تنعموا بجملة

للشرائع والنحل وحاجدون لتفاصيل الاديان والمثل ويعتقدون انها انوار منس مؤلفة وحيل من خرفة  
ولما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم فحملوا باعتماد الكفر تحيزا الى عمارا للعدلاء  
برعهم واشعر اطراف سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والجهل واستكافوا من القناعة باديان  
الآباء ظنابان اطهار التكايس في البروع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جعل وغفلة  
مهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتحمل بتلك  
الحق المعتد بتقليد الانساراع الى قبول الباطل دون أن يقبل خبرا وتحقيقا والله من العوام مهزل عن  
فضيحة هذه المهووف فلس في محبتهم حب التكايس بالثبته بذوى الفضلات والالهة أدنى الى  
الخلاص من فطانة نترأ والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولا فلما رأيت هذا العرق من الجماعة  
ناضعا على هؤلاء الاعبياء ابتدأت تحرير هذا الكتاب رداعلى العلامه من نتائج عقائدهم  
وتناقض كلهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفة عن غوائل مذهم وعوراته التي هي على التحقيق  
مضاد الحق العقلاء وغيره من ذلك كياء أعني ما اختصصوا به عن الجاهل والجهل من فنون العقائد  
والآراء (هذا) مع حكاية مذهم على وجهه ليتبين هؤلاء المحدة بقايد اتعاق كل مروق من الاوائل  
والاواخر على الاعمال بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن مذهب  
القطبيين الذين لاحدهما مبعث الانبياء المؤيدون بالمجربات وان لم يذهب الى انكارها الا شذوذة يسيرة  
من ذوى العقول المدكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظر ولا يدعون  
الا في زمرة الشياطين الاشرار وعمار الاعبياء والاعمار ليكشف عن علوانهم من بطن أن التجمل بالكم  
تقليد ابدل على حسن رائه أو يشعر بعظمتهم كانه اذ يحقق ان هؤلاء الذين تشبههم من زعماء  
العلامه ورؤسائهم برآء عما قد ذوبوا به من محدد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولحكمهم  
اختلطوا في تفاصيل بعده هذه الاصول قد زلوا فيها واضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن  
فنون ما كذبوا به من التمايل والباطل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي  
التوفيق لاطهار ما قصدناه من التحقيق ولنه صدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام  
في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل  
وبراعهم كثير وآراءهم متشعبة وطرقهم متباينة متدايرة (ولم تقتصر) على اظهار التناقض في رأى  
مقدمهم الذي هو اعمى لسوف المطلق والملم الاول فانه رتب علومهم وهذب ابرعهم وحذف الحشوم  
آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على  
استاذة الملقب بعمدهم باولاطون الالهى ثم اعترض عن محالته استاذة بأن كالأولاطون صديق  
والحق صديق وان كان الحق اصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا نبت ولا يقان لمذهم  
عندهم وانهم يحكون بظن وتحمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية  
بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة  
البراهين نقية عن التحمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كالمختلفين في الحسابية  
ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم يملك كلامهم عن تحريف وتديل محوج الى تهسير وتأويل

أقارواهم وأخطأوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وانحوا بالقلع على  
ما حالفهم الشرائع بآراء ذات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم وأوطعت أقدامهم حالف الشرع أولم يحالفه  
شكر الله تعالى مساعيتهم وحقق آمالهم ومبايعهم بمصارف قواعد الشرع ومعالجهم الذين يحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحسن  
محصن لا تنالها أبدى الشبه والارتباب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو والضلال والاحتلاب وان الامام المحقق في الاسلام أباحا

محمد بن محمد الغزالي بركة الله عليه وتورده من بعدهم بغيره ابتدع من بينهم طريقة غراء واخذت عن رسالة غراء في ابطاله اقاويل الحكماء  
وسماها تهافت الفلاسفة وبين فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم وبطال معادهم وأودع غرائب نكت كانت كامنة تحت  
الاستتار وأوضح لمن بعده طرقا فاجا كانت مخفية عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم انى  
أمرت من جناب من تحب طاعته ٤ ولا يسمع الاموافقة وما هو الاحضرة السلطان الاعظم والحقان الاعلى الا كرم محرز

حتى انار ذلك ايضاً نراها بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الغارابي أبو نصر  
وابن سينا فليقتصر على ابطال ما اختاراه ورأى ما الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجره  
واسد كفاه من المتابعة فيه لا يمتارى في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم امامة قصرون  
على رده مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة  
ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة اقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى  
لفظ مجرد كتسميته صانع العالم تعالى عن قولهم حواهر مع نفسه برهم الجوهر بأنه الموجد ولا في  
موضوع أى القاسم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يردوا الجوهر المهيض على ما أراده  
خصوصهم واستأنحوض في ابطال هذا الان معنى القاسم بالنفس اذا صار متفقا عليه ورجع الكلام  
في التعمير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغت  
اللغة اطلاقه رجوع حوازا للاقه في الشرع الى المباحث المعقبة فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها  
بؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده  
الفقهاء في فن الفقه فلا يسي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث  
عن حوازا للفظ بلغة صديق معناه على المسمى به فهو كالبحت عن حوازا لفظ من الافعال في القسم  
الثاني كمالا يصد مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول  
صلوات الله عليهم بمسارعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض  
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نور من الشمس والارض كره والسماء محيط بهما من الجوانب  
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم  
القمر بين المناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقة واحدة وهذا الفن ايضاً  
لستأنحوض في ابطاله لادلتناق به غرض ومن طس أن المناظرة في ابطال هذا من الدين بقدر حتى على  
الدين وضعف أمره فان هذه الامور يقوم عليها اراهم هندسية وحسابية لا تبقى معيارية فن يطالع  
عليها ويحقق أدلتها حتى يخرس بسببها عن وقت الكسوفين وقدرها ومدة بقائها الى الانجلاء اذا قيل له  
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع عن ينصره لا يطرده  
أكثر من ضرره عن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عند وقاقل حير من صديق جاهل (فان قيل)  
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يمان من آيات الله لا ينكس فان لموت أحد  
ولا حيائه فادار انتم ذلك فانزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس  
في هذا ما ياتى من افاض ما قالوه اذ ليس فيه الا نبي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة  
عنده والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الدار والوعروب والطلوع من أين بعدهم - أن بأمر  
عند الكسوف بها استجبا (فان قيل) فقد روى انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تحلى لشيء خفض  
له فيم يد على ان الكسوف حضور بسبب التحلى (قلنا) هذا الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب  
ناقلها او اعالمه روى ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكيف  
من ظواهر أولات بالدلة القطعية التي لا تنهى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به المحدث

ممالك طوائف الامم من  
العرب والجم جامع  
مكارم الاخلاق مالك  
سرى الخلافة بالاسحقاق  
ظل الله على العالمين  
غيث الحق والدين والدين  
ملاذ الخلاق اجمعين  
السلطان أبو الفتح محمد  
خان ابن السلطان مراد  
خان ابن السلطان محمد  
خان لازالت سدة السنة  
ملجأ طوائف الامم  
وعتبه العلية ملاذ عن  
حوادث الايام الى قيام  
الساعة وساعة القيام  
بانبجي وآله الكرام وهو الذى  
بسط بساط الامن على  
بسيط الغبار ورفع رايات  
العلم والكمال بعد  
انتكاسه الى محيط الخضراء  
وعمر رباع الفضل  
والافضال بهد ابداسها  
حتى أصبحت مخضرة  
الاطراف والارجاء وشيد  
قواعد العدل والانصاف  
وهدم أساس الجور  
والاعتساف ومحي آثار  
أهل الكفر والضلال  
وجعل بيوت أصنامهم  
مساجد يذكر فيها اسم الله  
بالغنى والآصال فان أردت  
أن أصغه حق وصفه كنت

كن يريد مساحة السماء بذره فالكوت عن مدحه مدحه والاقرار  
بالبحر عن وصفه وصفه - حمد الله أيام سلطنته الزهراء وأيد بديوان دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبقي الله مهجته الى  
يوم الدين بان أملى كتابا على مثاليها وأسج ديباجا على مدادها فبادرت الى مقتضى الإشارة وامثلة بواجب الطاعة على  
حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصنعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في فخر برهجه

المستطيع وان لم يدرك الضائع شأوا الضائع فان وقع في حيز القبول فهو مأثما مول وتهاية المستؤل والا فانى است أول  
من طمع في غير مطمع هنى ان يكن حقا يكن أحسن المنى والا فقد عشناهم ازمنار عدد والمر حوجن جبل على الانصاف طبعه وعصم  
من الاعتساف بنفسه ان يهذرى فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق  
مما يتهذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت العسكرة كديلة والنصاعة قليلة على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل  
الحسد والعناد ولا عن

هو ي بعدل به عن ستن  
الرشاد له يجد مخرج  
صالحا لودق النظر  
ومنهجا واضحا لولا حظ  
المقصود المعتبر ومن  
تحب طريق العدل  
والانصاف وركب مستن  
البغى والاعتساف يرفع  
عن القول شاخ أنفه  
وان أوفى الحق الصريح  
الذى لا يأتيه الباطل من  
بين يديه ولا من خلفه  
ومع ذلك ما يرى نفسى  
عن النقص والتقصير  
ولا ركبها عن ان تكون  
محلا للسلام والتعير فان  
الاسان جبيل على  
النقصان وان كان رفع  
عن الامة الخطأ والسيان  
ثم ان وقع في اثناء المقال  
ما يشير الى سهو القلم من  
الامام حجة الاسلام فذلك  
والعياذ بالله ليس ازراء به  
باب از هفـ واته أو وضعها  
من رفيع قدره باطهار  
سقطاته وكيف وانى  
معترف بالى معترف من  
فضائله ومستترشد  
بدلائله من فوائده  
ومتتفع بفرائده ومهتد

ان يصرح باسم الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فبسهل عليه طريق ابطال الشرع  
ان كان شرطه امثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء  
كان كرة أو سبطا أو مشمعا أو مسدسا أو سواها كانت السموات وما تحتها اثلاثة عشر طبقة كما قالوه  
أو أقل أو أكثر فبسهل النظر فيه الى البحث الالهى كنسبة المطر الى طبقات البهسل وعددها  
وعدد حب الرمان فامة مسود كونها من فعل الله فقط كيفما كانت (والقسم الثالث) ما يتعلق  
المنزاع فيه بأصل من أصول الدين كالأقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأحساد  
والإيدان وقد أنكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون  
ماعداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسر اعتقاده في العلاسفة فطن أن مسائلهم  
نقية عن التناقض ببيان وجودها فتم لمذلك بالادخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر  
لادخول مدع مثبت فأبطل عليهم مائة دوهم مقطوعا به بالزامات مخجلة فالرهم نارة مذهب المعتزلة  
وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا انتقض ذاباعن مذهب مخصوص بل أحل جميع  
الفرق الباعا احدا عليهم فان سائر الفرق ربحا حلقوا بالى التعصيل وهؤلاء يتبرضون لأصول الدين  
فلننظر اهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حبل هؤلاء في الاستدراج  
اذا ورد عليهم اشكال في معرض الحاجة فويلهم ان هذه العلوم الالهية عامضة حفية وهى أعصى العلوم  
على الافهام الذككية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضات  
والمنطقيات فن يقدّمهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك في أن  
علومهم مشتملة على حله وانما يسر على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضات (فتقول)  
أما الرياضات التى هى نظرية الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تتعلق لها بالالهييات وقول القائل ان  
الالهييات يحتاج اليها حرق كقول القائل ان الطب والحوواللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج  
الى الطب وأما الهندسيات التى هى نظرية الحكم المتصل برحح حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها  
الى المركز كروى الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة فى الافلاك وبيان مقدار  
حركاتها فانه لم يجمع جميع ذلك حدا لا واعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يدع ذلك فى شئ  
من النظر الالهى وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بقاء عالم مر يد قادر حى يفتقر  
الى ان يعرف ان البيت مسدس أو مئذى وان يعرف عدد حذو وعود دللته وهو هذا ان لا يحفى فساد  
وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة  
حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو جبر من الكلام مستعنت عند كل عاقل نعم فويلهم ان المنطقيات لا بد  
من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محض وصايم وانما هو الاصل الذى نسميه فى فن الكلام كتاب  
المطرف غير واعبارته الى المنطق فهو لا وقد نسميه كتاب المبدل وقد نسميه مدارك العقول فادامع  
المتكاسيس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن عرب لا يعرفه المتكلمون ولا يطالع عليه الا العلاسفة  
ونحن لدفع هذا الخيال واستنهضال هذه الحيلة فى الاضلال نرى ان نفرد القول فى مدارك العقول فى غير  
هذا الكتاب ونخرج فيه ألعاط المتكلمين والاصوليين بل يوردها بعبارات المنطقيين ونصباى قوالهم

باواره ومقتبباته بل ننبهها على المرام حسب ما عسى الى من الرد والقول والنقص والابرار وما أجل ذلك الا على العلط من  
الماح لا الراسخ أو على انه لفرط اهتمامه بالمباحثة والا فاداة لم يفرغ للمراحمه والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين  
لا تحلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انصرعى ان هو دني  
سبيل الصواب ويهتدى بما يهيم من الخطل والاضطراب وهو وحسى ونعم الوكيل (والعلم ان العلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا



وأجتناسوا ويبحثوا عن أحد الأحاديث ما وصل إليه عقولهم تفصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة وبيانها على الأجل هو أن الحكمة تنقسم بالقسم الأول إلى نظرية وعملية لأنهما تعلقتا بما لا قدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والأعمال النظرية والعملية أما أن تختص بالشخص وحده أو لا تختص بالمتخصص هي علم الأخلاق وغير المختصة أن كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والأهل وتدبير المدينة والبطرية ٦ أما أن تكون علما بما يتحدد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والأول

ويقضي آثارهم لفظا لفظا وساطرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعباراتهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الارضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أحوال المنطق ومقدّماته لم يتكفوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الا لاهية ولكذا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالألة لدرك مقصود هذا الكتاب ونعزله كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربنا طر يستغني عنه في افهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يهيم بالعلم في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ أولا بجملة الكتاب الذي سمي به معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولذلك الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة (المسألة الأولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تحيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تحيزهم عن اقامة الدليل على استحالة اهلين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفى الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الأول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تحيزهم عن بيان الأول ليس بجسم (العاشر) في بيان ان القول بالذم ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تحيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تحيزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالأرادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تحيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الغناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاحساد مع التلذذ والنالم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية (هذا) ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الا لاهية والطبيعية (وأما بالباطنيات) فلا معنى لانكارها ولا لخالعة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظرية في آلة الفكر في المعقولات لا يتبع في حلالها به بالانوسه ورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه افهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقدم العالم وتعميميل المذاهب اختلفت الفلسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع اولاده ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعللة ومساوقة المور للشمس وان تقدم المارى تعالى عليه كقدم العللة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن افلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأنى أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) حاليئوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يعتقده حاليئوس رأيا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم أو محدث ويرى بادل

هو العالم الأعلى ويسمى أيضا بالعالم الكلي وبالفلسفة الأولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعالم الألهي والذي لا يكون ان صح تجرده عن علومه عنها في الذهن فقط وهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعالم الرياضي أيضا والافهم في العالم الطبيعي ويسمى أيضا بالعالم الاسفل وهذه هي أصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوجود وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فروعان للعالم الأعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم حركات انتقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الرياحات والتقاويم وعلم اتخاذ آلات اللسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي والعلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام الحجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرانجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس

يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا بالقسمين منها أعني الطبيعي والاهلي لان المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهم وأما الحكمة الوسطى والهندسيات والحسابيات منها لا تتعلق لها بالشرع أصلا مع كون مبادئها متسقة منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها ما يعلط وأما الهئية فأكثر ما ذكر واقفها من عظم أمر السموات وبحجب خلقها او يدعي صحتها أمر شهده الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلاص بما ثبت

عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرعيات كنعوذ بالشارق والمغرب واختلاف المطالع وأمر  
القبلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكير في خلق السموات والأرض المؤدى إلى مزيد اطلاع بساتع حكمة  
الصانع وباهر قدرته وإن وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيبة لا يتيسر لهم اثباتها  
فلا يشيت ما ينبغي عليها من مسائل الهيبة فلا حاجة لما إلى التعرض لها بالاستقلال فريد ٧ ان يحكى في هذه الرسالة من

قواعدهم الطبيعية  
واللهية ما أورده الأمام  
محمد الإسلام مع بعض آخر  
مما لم يورده ما دللتها المأول  
عليها عندهم على وجهها  
ثم نطالها الرضا للفتنة  
المطلين واعظا ما لاهل  
الحق واليقين وانتقاما  
من الذين أحرعوا وكان حقا  
عليها نصر المؤمنين وهي  
مستلهة على اثنين وعشرين  
فصلا (الأول) في ابطال  
قولهم المبدأ الاول موجب  
بالذات لا فاعل بالاحتياز  
(الثاني) في ابطال قولهم  
يقدم العالم (الثالث) في  
ابطال قولهم في أبدية العالم  
(الرابع) في ابطال قولهم  
الواحد لا يصدر عنه الا  
الواحد (الخامس) في  
ابطال قولهم في كيفية  
صدور العالم المركب من  
المختلفات عن المبدأ  
الواحد (السادس) في  
تجيزهم عن الاستدلال  
على وجود الصانع للعالم  
(السابع) في بيان تجيزهم  
عن اقامة الدليل على  
وحدانية الله الواحد  
(الثامن) في ابطال ان  
الواحد لا يكون قابلا  
وقاعلا لشيء واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقل  
ولكن هذا كالمشاذ في مذهبهم وانما مذهبهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم  
بغير واسطة أصلا (اراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض  
عليه لسودت في هذه المسئلة أوراها واكن لاخير في التطويل فاحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم  
أو التحيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولمقتصر على اراد ما له موقع في النفس مما يحور أن  
يتمض مشككا كالفحول النظار فان تشكيكك الضعفاء بادي خيال ممكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة  
(الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لا ناذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فاعا  
لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما صار فاعا حادث بعد ذلك لم يحل امان  
يحدد مرجح أولم يحدد فان لم يحدد مرجح بقي العالم على الامكان المصروف كما كان قبل ذلك وان يحدد  
مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فاسأل في حدوث المرجح قام وبالجملة  
وأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما أن يتبر حال  
الترك عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على  
عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فاد ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجزالي القدرة  
والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم يحدد غرض ولا  
يمكن أن يحال على فقد آله ثم على وجودها بل أقرب ما يتحيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم  
أن يقال حصل على وجوده لانه صار مريد الوجود بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة  
وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحدوث وحدوثه لا في ذاته لا يحمله مريدا وانترك النظر في  
محل حدوثه المبين فاعا الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله  
أحدث الآن لامن جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لاصابع له والا  
ما يفرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل المدم آله أو قدره  
أو غرض أو طبيعة فلما دلت ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى  
فتتمت الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فادن قد تحققت بالقول المطلق ان  
صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدره أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال  
وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالإكلام في غيره والكل محال ومهم ما كان  
العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة وهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل  
الاهيات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر وهاها على ممنون من التحيل لا يتمكون منه في  
غيرها ولذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال  
لم تنكر ون على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وحد فيه وان يستمر  
العدم الى الغاية التي اسمر اليها وان يستدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قد له لم يكن مراد اقل  
يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فاما المانع لهذا الاعتقاد وما  
المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا تقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر)  
في تجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم (الثالث عشر)  
في تجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بوع كلى (الرابع عشر) في تجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في  
ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال



ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على الحوادث الخادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسمايات (العشرون) في تهذيبهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

٨

وهو يجب يستحيل ايضا وجوده وجب قد تم شرائط ايجاده وأركانها وأسبابه حاصله حتى لم يبق شيء من نظر البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده الموجب عنه قد تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المراد وجوده والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتحدد مريد ولم يتحدد ارادة ولا يتحدد لارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تعبير فكيف تحدد المراد وما المانع من التحديد قبل ذلك وحال التحديد لم يتغير عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من السبب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجود المراد وبقية هي بعينها كما كانت فوجود المراد ما هذا الاعاية الاحالة وليس استحالة هذا الجسد في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل الميونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه حصل اللفظ عليه للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الان يلقى الطلاق لحيء الغدا ودخول الدار فلا يقع في الحال واسكن يقع عند مجيء الغدا وعند دخول الدار فان حصل له بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس محاضرا فحصل الموجب الا وقد تحدد أمر وهو الدخول وحضوره الغدا حتى لو اراد ان يؤثر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشئنا لم نعقله فكيف نعقله في الاحكام الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصد بالابتداء عن القصد ومع وجود القصد له الامتناع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت المواضع لم يعقل تأخر المقصود واعيانته في ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود العمل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة في المقصد وهو انعماء في الانسان متحدد حال العمل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى العمل فلا يتصور تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغدا لا يطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا وليس ذلك كما في وقوع المعروض بل لا بد من تحدد انعماء قصدى عند الابتداء وفيه قول بتغير القديم ثم يبق عن الاشكال في ان ذلك الانعماء أو المقصد أو الارادة أو ما شئت منه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فربح حاصلا الكلام الى انه وجوده الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يبق حدى مدة لا يرتقى الوهم الى أولها بل آلاف سنين ولا يقيص شيء منها ثم انقلب الموجب وجودا بغية من غير أمر يتحدد بشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لصدور العقل أو بطوره وعلى اعتكاف المنطق أن يعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحدا وسط فان ادعيت حدا أوسط وهو الطريقى النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة وكيف لم يشارككم في معرفته محالوكم والعرق الممتدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها له ولا يحصرها عدد ولا شك في انهم لا يكبرون العقول عما دام مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد المجرد والتمسك بعزمنا و ارادتنا وهو ما سد ولا تنصاهى الارادة القديمة المقصود الحادثة وأما الاستعداد

في الفهم - بل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات في ذهب أرباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يعجز عنه ايجاد العالم ووركه وليس شيء منه مما لازم لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل عما هو ارادته وخالفه الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا معنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوى الطوائع الجنسية كحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته ويجب منه ما تم استعدادا لوجوده من غير انعماء قصدد وطلب مع علمه بجهله اوله وصدور عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته

للقدره والارادة لا امتناع تخلف المعلوم عن العلة التامة

المجرد

وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفاعل عن الموجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والابرار طلب حصول الحاصل وليس شيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة العمل والترك فانهم يقولون ان تشمل نظام جميع الموجودات من الارل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب وتليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا ينف

لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضى افاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يحوز هذه افاضته أصلاً وهذا التمثيل يقتضى  
عناية أزيدة وبهضم بسمه ارادة ونحن نقول بصفة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه  
تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا معنى بصفة الفعل والترك على ما نقول به المليون بل  
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيستحيل الانفكاك  
بينهما فتقدم الشرطية  
الاولى واجب صدقه  
ومقدم الشرطية الثانية  
بممتنع صدقه وكلنا  
الشرطيتين صادقتان في  
حقي الباري تعالى لان  
صدق الشرطية لا يقتضى  
صدق الطرفين ولا صدق  
أحدهما وهذا هو المراد  
من قول بعض الفضلاء  
ان الحكماء لم يذهبوا الى  
انه تعالى ليس بقادر  
مختار بل ذهبوا الى ان  
قدرته واختياره لا يوجبان  
كثرة في ذاته وان فاعليته  
ليست كفاعلية المختارين  
من الحيوانات واقدوى  
ما احتجوا به عليه هو ان  
المد الاول ان كان فاعلاً  
بالقدرة دون الايجاب  
فتعلق قدرته باحد  
مقدوريه دون الآخران  
افتقر الى مرجح - فقل  
الكلام الى تأنيده في  
ذلك المرجح بان نسبته اليه  
والى صدمه على السواء  
فيقتقر الى مرجح آخر وهلم  
حرفيلزم التسلسل في  
المرجحات وان لم يفتقر لزوم  
استعمال الحكماء عن المؤثر  
لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور رموه واجب بتمام  
شروطه من غير موجب ونحو ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما العنصر بينكم وبين خصوصكم  
اذا قالوا لكم انما بالضرورة نعلم احواله قول من يقول ان ذاتا واحدة عالم بجميع الكليات من غير ان  
يوجب ذلك كثرته في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد  
المعلوم وهذا مذهبكم في حقي الله تعالى وهو بالنسبة المتفاوت الى علومنا في غاية الاحالة وليكن يقولون  
لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احواله هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو العاقل  
وهو العاقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والعاقل مع علوم الاستحالة  
بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الانفسه تعالى عن  
قوله لكم وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً لم يكن يعلم صنعه ألبتة بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة  
فبقولهم تسكرون على خصوصكم اذ قالوا قد اقدم العالم محالاً لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية  
لاعدادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سداً وربعاً ونصفاً فان ذلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل  
في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس  
فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كمال انهيته لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع  
انه ثلث عشر بل لانهاية لاعداد دورات الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما  
لا نهاية للجركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة  
فيما اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شعاع أو ترز أو شعع وتر جميعاً أو لا شعع  
ولا وتر فان قلتم شعع وتر جميعاً أو لا شعع ولا وتر فليس بطلانه ضرورة وان قلتم شعع فالشعع بصير وتر  
واحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر بصير واحد شعاع فكيف أعوز ذلك الواحد  
الذي به بصير شعاعاً بلزمكم القول بأنه ليس بشعع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشعع والوتر المتناهي  
وما لا يتناهي لا يوصف به (قلنا) جملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشعع  
ولا وتر بل بطلانه ضرورة من غير نظرية اذا انفسه ملون عن هذا (فان قيل) محل العاط في قواكم انه  
جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد  
والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودات هائلة (قلنا) العددية قسم الى الشعع والوتر ويستحيل  
أن يخرج عنه سواء كان المعدوم موجوداً ناقياً أو فانياً فادف صاعداً من الاسرار لزم ما ان  
نعتقد أنه لا يخلو من كونه شعاعاً أو ترزاً سواء قدرناهما موجوداً أو معدوماً فان انعدمت بعد الوجود  
لم تنفصل هذه القضية على اننا نقول لم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة  
بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الآدميين المعارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشعع  
ولا بالوتر فتم تسكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تتعلق الارادة القديمة  
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي احتاره ابن سينا واولاه مذهب ارسطاطاليس  
(فان قيل) ما يصحج رأي افلاطن وهو ان النفس قدعة وهي واحدة واعما تنقسم في الابدان فادفارقها  
عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتد محالة الضرورة العقل ما نقول

٢ - تماهت عزالي ❦ الضدين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات  
الصانع اذ يحوز حينئذ ان يتبرح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انما لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخران  
افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاته من غير احتياج الى مرجح آخر  
❦ فان قلت نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر وأنه تساوياً باب اثباته الصانع وإن احتاج لزوم التسلسل وإن لم تكن نسبتهما اليهما على السوية بل كان  
تعلقها بأحدهما الذات لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجح الضدين معاً يلزم الإيجاب **قلت** نحن نختار أن نسبة  
الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم  
ترجح القادر أحداً المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعو الى ترجحه واختياره وهو غير المترجح بل امرحج أي بلا مؤثر

نفس زيد عين نفس عمرو وأوعيه فانه كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه  
ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلية  
مع النفوسية في كل إضافة (وإن قلتم) أنه غيره وإنما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد  
الذي ليس له عظم في الحجم وكيفية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفاً  
بل آلافاً ثم يعود ويصير واحداً بل هذا العقل فيما له عظم وكيفية وتكثر وكما البحر ينقسم في الجدول  
والانهار ثم يعود الى البحر فأما الأكمية فله فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن تبين أنهم لم  
يجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورية فانه لم  
لا ينفصلون عن بدعي الضرورية عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يحرج عنه (فان  
قبيل) هذا يفتعل عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة وستين  
ولما به لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية  
صار وجود الداري متناهي الأول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها المكانيات لانهاية  
لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن  
دليهم الثاني (فان قبيل) فبم تشكرون على من يترك دعوى الضرورية ويدل عليه من وجه آخر  
وهو ان الاوقات متساوية في حوازي تعلق الارادة بها ما الذي مير وقتاً معيناً عاقلة وعما بعده وليس  
محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً في البياض والسواد والحركة والسكون فأنكم تقولون يحدث  
البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد بقوله للبياض فلم تعلق الارادة القديمة بالبياض دون  
السواد وما الذي ميز أحد المتكئين عن الآخر في تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز  
عن مثله بالاختصاص ولو حار ذلك لحاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوحد كما انه ممكن العدم ويخصص  
حائب الوجود المائل لحائب العدم في الامكان بغير تخصيص (وان قلتم) ان الارادة خصصت بالسؤال  
عن اختصاص الارادة واهل الم اختصاص (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يطلب  
صاحبه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان حاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المتكئين فغاية المستبعد أن  
يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بلا عفاة فيقال وقع كذلك  
اتفاقاً كما قلتم اختصاص الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً (فان قلتم) ان هذا السؤال غير  
لازم لانه وارد على كل ما يرده وعائده على كل ما يقدره ومقول لابل هذا السؤال لازم لانه عائدي في كل  
وقت ولازم ان خالعهما على كل تقدير (قلنا) اعما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد وفي  
المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع  
الاكتفاء بالقدرة والكن لمساوياً نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من تخصيص بخصيص الشيء  
عن مثله فقليل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصاص  
الارادة بأحد المتكئين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة  
عن صفة هذا شأنها وكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها فاما تميز الشيء عن مثله (فان قيل)  
اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً لا معناه انه لا يتميز له

أصلاً مغيرة ظاهرة وغير  
ما تميز له ولا يلزم ان تساوياً  
باب اثبات الصانع فان  
العلم بوجود الواحد مبني  
على بطلان الترجح  
بلامر ح أي بلا مؤثر  
لا على بطلان ترجح القادر  
المربد أحد مقدوره  
المتساويين على الآخر  
نارادة من غير امر داع الى  
ملك الارادة اذ العدة فيه  
انه لا شئ في وجود  
موجود كان واجداً فهو  
المطلوب وان كان ممكناً  
فلا بد له من موجود  
ضرورية امتناع ترجح أحد  
طرفي الممكن بل امر ح  
فتمنع السكلام الى  
موجده فاما ان تسلسل  
وهو محال أو ينتهي الى  
الواحد وهو المطلوب  
**قلت** ما ذكرته  
من ترجح الفاعل أحد  
المتساويين على الآخر  
انما هو بالنسبة الى الفعل  
المقدور وأما بالنسبة الى  
تعلق الارادة فالترجح لا  
مرجح لازم قطعاً لانه امر  
ممكن وقع من غير مرجح  
**قلت** ان أراد بوقوع  
تعلق الارادة من غير  
مرجح وقوعه من غير فاعل

وهو ممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أراد بوقوعه  
من غير داعية فمسلماً لا يمكن بل يلزم منه الترجح بل امر ح بمعنى حصول المكس بلا فاعل بل اللازم هو الترجح من غير مرجح أي  
بلا داعية ولا نسلم استحالة **قلت** اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فبالذات المراد فمما يبره به اما بالارادة أو بالإيجاب  
اذ الفاعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما فان كان الاول لزماً التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجباً لان الفعل اذا كان واجباً لتعلق

وكونه

الارادة الخاصة له من الفاعل بالايحاب لا يتصور ان يتمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى تحته الفاعل والترك وهو المعنى بالايحاب (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بآرادته فالفاعل تصداه ذلك الشيء وهو محتاج الى ارادة تترجعه وأما الانصاف بتعلق الارادة فهو وان كان أثر ذلك الفاعل لكن لأداته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١

بتميمية المراد فكما أن  
الموجب اذا اوجد شيئا  
بالايحاب لا يحتاج في  
الانصاف بالايحاب الى  
ايحاب آخر كذلك المختار  
اذا اوجد شيئا بالارادة  
لا يحتاج في الانصاف بها الى  
ارادة أخرى (فان قلت)  
نحن نعلم بالضرورة أن  
تعلق الارادة لا يدخل في  
علمه نفسه والآن توقف  
الشيء على نفسه فاذا لم يكن  
للفاعل أمر داع الى  
تحصيل ذلك التعلق كان  
نسبة اليه الى عدمه  
سواء كان تحصيله وعدمه  
تحصيله وعدمه دوره وعدمه  
سواء فلا  
يجوز أن يكون ذلك  
التعلق فعلا لذلك المراد  
اذا ضرورة العقلية حاكمة  
بأنه اذا كان صدور الشيء  
ولا صدور عنه عن الفاعل  
متساويين بمنع صدور  
عنه الاخرج من خارج  
(قلت) لا نسلم صدق ما  
ذكرتم من القضية على  
كلها بل ذلك فيما اذا كان  
الفاعل موجبا أو مأمرا  
كان محتارا فلا يبعد أن  
يدعي العلم الضروري  
نصدق نقضها فان

وكونه مجردا عنه أنه ليس مثله ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه  
لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا موجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان  
مطلقا لان هذا في ذلك في الوقت فكيف يساويهما من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عنينا به  
في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الاطلاق والافلاو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم  
يعقل سوادان ولا عقلت أصلا اثنية تحق أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا أن  
تغير بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه  
بالإضافة الى غرضه لم يمكن أن تأخذ أحدهما بل أعيايا أحدهما براه أحسن وأخف وأقرب الى جانب عينه  
ان كانت عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب ما حفي وأما جلي والافلا يتصور تغير الشيء عن  
مثله بمحال والاعتراض من وجهين (الأول) ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفته وهو ضرورة أو نظرا  
ولا يمكن دعوى واحد منه ما وتسلككم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله بفارق  
علمنا في أمور كثيرة فلم تعد المعارضة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجوده لا خارج العالم ولا  
داخله ولا متصل ولا منفصل لا يعقل لانا لا نعقله في هذا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل  
وقد ساقنا العقل الى التصديق بذلك فبمكر ونكر على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة  
لله تعالى من شأنها تغيير الشيء عن مثله فان لم يبطأ بها اسم الارادة فليس مسمى آخر فلا مشاحة في  
الاسماء وأما أطلقناها نحن باذن الشرع والافلا الارادة موضوع في اللغة لتمييز ما فيه غرض ولا غرض  
في حق الله تعالى وأما المقصود المعنى دون اللفظ على أباي حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فاننا فرض  
تمرتين متساويين بين يدي المتشوق اليهما العاخر عن تناوُلهما جميعا فانه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة  
شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الاحداث  
فما بقدر على فرض انتفاؤه ويبقى امكان الاختلاف إذ أتم بين أمرين أما ان قلتم انه لا يتصور التساوي  
بالإضافة الى اعراضه قط فهو حجة وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق  
أبدا متغيرا ينظر اليهما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الارادة والاختيار المنعك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم  
بطلانه ضرورة فادن لا بد لك كل ما طر شاهده أو غائباه تحققيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها  
تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم ما استغنيت عن  
تخصيص الشيء عن مثله فان العالم واحد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائضها فلم  
اختص به بعض الوجوه واحتماله تغير الشيء عن مثله في العمل أوفى الروم بالطلع أو بالضرورة لا  
يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجدوا العالم لو كان أصغر أو  
أكبر ما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم  
أن الكبير يحالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما ارادته فليست متماثلة بل هي مختلفة الآن  
القوة البشرية تضعف عن درك وحده الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تترك الحكمة في بعضها  
كالهيكمة في ميل فللك الروح عن معدل النهار والحكمة في الأوج والملك الخارج المراكز والاكثر  
لا يدرك السر فيه ولا يمكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتغير الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به وأما

الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رعييف فانه يبتدئ بأكل حبيب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادته في  
ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يبتدئ بأكل حبيب معين منه لا لارادته في ذلك الجانب ولم لا  
يجوز أن تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو احسن لو تأرا أكثر منه (قلت) بعرض الكلام فيما اشتركت حوايه وأمرها  
في كل ما ذكر حيثما امان لا يبتدئ بأكل شيء من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة وأما أن يبتدئ فيتم المقصود (واعترض)



عليه بعض الأماثل بأننا لنسلم أن كان وجوده زغيفاً بتساوي جميع جوانبه في الأمور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الجائغ وبين كل جزء من أجزائه بعداً واحداً محال أما إذا كان المقابل للجائغ أحد جوانبه بظاهر وأما إذا كان المقابل أحد وجهيه فلا تالبعد بينهما وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الزغيف وتر لزاوية ١٢ حادة ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض زغيفاً متساوي الجوانب

الأوقات فتشابه بطلها بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله لحظة ما تصور النظام فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة فقرة قول نحن وإن كنا نقدر على معارضةكم بمثله في الأحوال إذا كان فائقون حلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لكم لا نقدر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن نقدر فيهما ما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (أما القطب) فبيان أن السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة لأجزاءها بسيطة لاسمائها الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصلاً وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لنهاية لها عند هم الأوتيه ورو أن تكون هي القطب فلم تعين نقطتهما الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة ما را بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي مبر محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطباً دون سائر الأجزاء والنقطة متماثلة لجميع أجزائها ككرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره الخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى ثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك بتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأدل أن القطب ثابت بالموضع فعمل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابتاً بالموضع من غيره (قلنا) في هذا تهرج بتماوت أجزائها ككرة الأولى في الطبيعة وأما البعد فتشابهة الأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كروي الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيه وأبسط الأشكال الكرة فإن الترتيب والتسديد وغيرهما يقتضي خروجاً وإيا وتعاونها وذلك لا يكون إلا بمرزاً تدعى الطبيعة البسيطة ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس بدفع الأزام به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصاص الخاصية من بين المتشابهات بعصها وإن قالوا لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا قبلها ففقد قول سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل لصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لجرد كونه جسمًا ولا مجرد كونه سماً فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون تخصيصه به بخصكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والأف كذا يستقيم لهم قولهم أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصوصهم قولهم أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لا جد له صارت ثبوت الموضع أولى به من تبدل الموضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الارام الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كنساي الأوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مياسات الكواكب بالتثليث والتسديد والمقارنة وغيرها ولكن الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم (قلنا) لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله هذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته في

والأجزاء في الأمود المذكورة وإن كان محالاً قلنا لا يثبت على الجائغ حيثما يذاب كل شيء من جوانبه وأجزائه إلى أن يموت جوعاً والمحال حاز أن يستلزم محالاً آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرب إلا أن جوانبها عنهم قد تم جمع كلمة تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا إلى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) أن ثبت ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها وتحويهم المرجح في المثال الجزئي بل إثباته لا قدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضرورتها وأى لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلية مدقوض بصور منها أنه لا شك أن جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لأن تكونا قطبين وتعين

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعين خط معين لأن يكون محوراً دون سائر المقط والدوائر والخطوط ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة الفلك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك اختصاص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك إلا ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

مقابلته



على الآخر من غير محضين (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحد من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع أن كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير أن كان مركوزا فيه كالتحيزة والقمر وموضع معين من الفلك أن كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين

من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيفا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في المناهية بكون الفلك بسيطاً وكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجاب عن المقوض المذكورة) بما لا نسلم أن في شيء من الصور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين النقطة من لان تكونا قطبين وتعين دائرة لان تكونا منطقة وتعين خط لان يكون محوراً دون سائر النقط والحوادث والحطوط من قوابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمنع وقوعها إلا أن يكون القطبان هما تين المنطقة والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد أمور ثلاثة إما لأن مادة كل فلك من الأولئك لا تقبل إلا تلك الحركة المحصورة للسرعة والبطء

مقابلته فيحصل التماثل ووجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقبة متساوية في كل غيرت جهة عن جهة تماثلها (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعي تساويهما وما كان عموماً يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضايع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتلقى منها فان ساغ لم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان الخصوم هم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضاً (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادثها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وايس ذلك معتقداً قائل ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيت عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستبعد الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف انتهى اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من تجوز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نصدور حادث من قديم أي حادث كان بل نصدور حادث هو أول الحوادث من القديم ادلنا بما عارض حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لان حيث حضه وورقة ولا لانه ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدور منه عند حدوث شيء آخر بسبب استعداده المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً أو الكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية وما يتحدد من الأوصاف الإضافية لها من التثايب والتسديد والتربيع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وأبعضها نسبة الى الأرض كما يحصل من الطلوع والشرق والوال عن منتهى الاربعاع والبعده عن الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الافطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الأضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجه الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يجوبه مقعر فلك القمر وهو العناصر عما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسماها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الأرض فخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية بازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى أبداننا ونفوسها قديمة ولا حرم ان الحركة الدورية التي هي موجهاً أيضاً قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبداناً لا يتصور ان يصدور الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبهه القديم من وجه فانه دائم أبدأ وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثاً بئذ لم يكن فهو من حيث انه حادث بأخرائه واصلاته مبدءاً للحوادث ومن حيث انه أبدى تشابه الاحوال الصادر عن نفس أريية فان

المعينين الى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات انك العنابة بالسافات لا تحصل الأمن تلك الحركة المحصورة أولان تشبه كل فلك بالجوهر المرافق الذي هو مشوق لا يحصل إلا تلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوراج والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانه ما يرد بقصا لوقلمان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما الله

هنا الأوج والسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المحقق ثم حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه نفرة ثم الكواكب والتدوير أوفى الخارج المركز وأحدث فيها نفرة لكنها لا تقول بذلك بل تقول الغلغلة الموافقة المركز والملك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولمن ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع ولما حدثت الأمور المذكوورة على الوجه الخصوص امتنع الانتقال عليها الامتناع ١٤ انظر على الافلاك هذا ما قالوا وستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

كان في العالم حوادث ولا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية لا بدية ثابتة (قلنا) هذا التطويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المسند حادث أم قديم فان كانت قديمة وكيف صارت مستند الأول للحوادث وان كانت حادثا فافتقرت الى حادث آخر ويتسلسل \* وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متحدد أي هو ثابت التحديد متحدد الثبوت \* ونقول أنه مبدء الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متحدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متحدد فاسبب تحدد في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا عاين تقرير الارام ولهم في الخروج من هذا الارام نوع احتمال سنورد في بعض المسائل بعده حتى يطول كلام هذه المسئلة ما شاء الله تعالى من كلام الكلام وفيه على اساسين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدء الحوادث فان جميع الحوادث محترقة لله تعالى ابتداء من غير واسطة وبطل ما قالوه من كون السماء حيا واما متحركا بالاحتياط حركة نفسية كحركة كائنات (دليل ثان) لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يحلوا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالاجماع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل النائم له وحركة اليد مع حركة الحاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فاهم تساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشمس وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد تقدم الماري على العالم هذا الرم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد ان الماري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما وكان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا علة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول فاذن قبل الزمان زمان لاها له وهو متماثل لا تقص ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واداء وجب قدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة ووجب قدم الحركة ووجب قدم المحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم بوجود ذاتين فقط ونعني بالتقدم ان مراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولي عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتصمنا اللفظ الا بوجود ذات وعدم ذات ثم وجودا اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا تنعك الى أعاليه الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوما ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل ان الله قد راعى عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول كان الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم فمن قولنا كان ويكون فسيق اذ ليس ينوب أحدهما ما بالآخر فله بحث عما يعود

في سبب تعيين الحركة من الأمور الثلاثة وبذلك يتطل جوابهم عن النقضين الأولين \* وأما جوابهم عن النقض الثالث فريك ذلك ان حصول الأمور المذكوورة معا لا يدفع الترجيح ولا مرجح لان حصول الملك الموافق المركز على وجه يكون مبدء الملك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون مبدء الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التمدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التمدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الأمور المذكوورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الماعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم وأبيست الآن تدعي

ضرورية تلك القضية فليكن التخص عن احتجاجهم بانترام التسلسل المتعلقة والقول بأن يعلق الإرادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر هو تعلق آخر للإرادة متعلق بذلك التعلق ولهم حالي غير النهاية ونعني بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة أنما هي أردنا شيئا لا نريد ان نردنا فقطه وان تعلق الإرادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجها في ارادتها الى ارادة أخرى لان ارادتها ليست من فعلها بل من فعل الله



أوائلهم (فقول) ذهب هو ومن تابعه من المنتمين إلى الاسلام وغيرهم إلى أن العالم إما مجردات أو ماديات والمجردات منها ما هي  
 قديمة كالقول والنفوس العلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية وأما الماديات فالملكيات قديمة بعبادها وصورها الجسمية  
 والتنوعية وبعض اعراضها من الشكل والضوء والحركة والوضع وأما العناصر فانها قديمة بعبادها وصورها الجسمية بالتنوع  
 وصورها النوعية بالجنس في ١٦ معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصرها لكن خصوصية النار به أو

أخر أو لا العدم المقدر عند انشاء العالم الذي هو عدم لاحق بتصور أن يصير سابقا فطر فانه وجوده العالم  
 الذي أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتان لا يتصورا التبدل فيهما يتبدل الاضامات ألبتة بخلاف  
 الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل  
 ولا بعد واذ ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعـد (قلنا) لا فرق بانه  
 لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل إلى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل  
 خارج العالم شيء من ملاء أو حلاء فيكون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الأعلى  
 وله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل انما لوجود العالم قبل فقلنا ان عني به انه هل  
 لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف  
 والمقطوع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح  
 قبل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل متماهي وجود من الجسم  
 لا خارج له (فان قلتم) خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه  
 لا غير (بقي) اننا نقول لله وجوده ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على ان  
 هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الجسم وان اعتقد قدم الجسم يدعن وهو لتقدير حدوثه  
 ونحس وان اعتقدنا حدوثه ربما أذعن وهما التقدير قدمه هذا في الجسم فادرجه في الزمان لم يقدر الجسم  
 على تقدير حدوث زمان لا قبل له وحلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقدير او فرضا وهذا مما لا يمكن  
 رضاه في الوهم كما في المكافاة فان من يعتقده تنهاى الجسم ولا من يعتقده كل واحد يخر عن تقدير جسم  
 ليس وراءه لا حلاء ولا ملاء بل يدعن وهو لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا لم يجمع وجود جسم  
 متناه بحكم الدليل لا يثبت الي الوهم وكذلك صريح العقل لا يجمع وجودا معتقدا المس قبله شيء وان قصر  
 الوهم عنه فلا يثبت اليه لان الوهم لا يأتى جسمه متماهيا الا ويحتمل جسم آخر هو ما يحتمل حلاءه  
 يمكن من ذلك في الغالب وكذلك لم يأت الوهم حادثا لا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل  
 هو شيء موجود وقد انقضى فهذا هو سبب انقطاع المقاومة حاصله هذه المعارضة والله الموفق (صبيحة  
 نائية لهم في الزمان قدم الزمان) قالوا الاشك في ان الله تعالى عدمكم قادر على أن يخلق العالم قبل أن خلقه  
 بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من  
 اثبات شيء قبل وجود العالم بمقدور نهضه أمد وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن إطلاق لفظ  
 السنين الا بعد حدوث العلك ودوره فامترك لفظ السنين (ولمورد صبيحة) أخرى فقولوا اذا قدرنا أن العالم  
 من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثله هل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما  
 ثانيا مثله بحيث ينتهي إلى زمانها بألف ومائة دورة (فان قلتم لا) وكانه انقلب القديم من العجز  
 إلى القدرة أو له الم من الاستحالة إلى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما  
 ثالثا بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة فلا بد من نعم (فقول) هذا العالم الذي سميناها  
 بحسب ترتيبنا في التقدير ثانيا وانا كان هو الاسبق هل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناها ثانيا وكان  
 ينتهي اليها بألف ومائة دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتهما

الموائية أو المائية أو الارضية لا يلزم ان تكون  
 قديمة فهذه العصور  
 متشركة في جنسها دون  
 ماهيتها النوعية فيكون  
 جنسها مستمرا لوجود  
 تماثل أنواعه ولهم  
 لاثبات قدم العالم وجوده  
 (الأول) وهو وعدهم  
 المظني وعروتهم الوثني  
 ان جميع ما لا بد منه في  
 ايجاد الباري للعالم ان كان  
 حاصلا في الازل كان  
 الايجاد حاصلا فيه فكان  
 وجود العالم الذي لا يتخلف  
 عن الايجاد كذلك اذ لم  
 يحصل كان حصوله  
 بعده اما أن يتوقف على  
 شرط حادث فلا يكون  
 جميع ما لا بد حاصلا في  
 الازل وهو وخلاف  
 المفروض أولا يتوقف  
 فيلزم الزمان بل المرجح  
 لأن المؤثر المستجمع لجميع  
 الامور المعتبرة في الايجاد  
 مشترك بين الوقت الذي  
 حصل فيه الايجاد وبين  
 ما قبله فوقه في ذلك  
 الوقت دون ما قبله زمان  
 لاحد المتساويين على  
 الآخر وان لم يكن جميع  
 ما لا بد منه في الايجاد

حاصلا في الازل كان بعضه حادنا فاعلم لم يحتج هذا الحادث إلى تأثيره فثبتم استغناء الحادث عن  
 المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث أولا يكون  
 فيه حادث بالضرورة وسبق الكلام اليه ويلزم التسلسل \* وأحيب عنه بوجوه أحدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد  
 الأكثر هو ان لا يسلم ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه (قولهم) اد كان جميع



فلا بد منه في الاتحاد حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزمن من عدم حصول الاثر فيه الى بحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذالم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والتراجع متى شاء العاقل من غير احتياج الى محصل ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار أحد المقساوين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقها بان كان ذلك التعلق

قدما يلزم أن يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قدما أيضا اذ لو احتض بوقت دون وقت لزمن الى بحان بلا مرجح لان الى بحان الما حصل من ذلك التعلق بعم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان أسند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى النهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غيره لم التسلسل في الحوادث والاستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الى بحان بلا مرجح وأجيب بأنه يحوز أن تعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الى بحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الى بحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام به ويتسلسل ولناقل أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والمطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يحلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليها بالف ومائة دورة بل لابد وان يحلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسيماء الاول لانه أقرب الى وهما اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف السكل فهذا الامكان المقدار لكم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فلو كانت هذه الكميات المقصورة صفة ذات الباردي تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقدار مختلف والكمية صفة وتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فادن قل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاما يقول هل كان في قدرة الله أن يخلق العلك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تعبير (وان قالوا نعم) بذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار ذاكية اذ لا كبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء قالوا جواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاختيار اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تحييل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تحييل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس ممكن فلا يكون مقدورا وهذا المذنب اطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا أكبر العقل فالعقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدرة غيره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتزح والجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم بارد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبهكم (الثالث) هو ان الماسد لا يجر الحسم عن مقابله بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمكان ابل وافي الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان ممكنا فاصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممكنا في حال ممكنا في حال كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر وادأ أحد لاعمه أمكن انصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار امكنا أو أكبر منه أو أصغر بمقدار طهر ممنوعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا طر يبق المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

٣ - تهافت غزالي  
الاقوات المماضية المتوجهة التي لا وجود لها في الخارج أصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا تسل استحالته مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عارة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير رأني فليتنامل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستديدا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لاهو اعم وراعتبارية والدليل ما قام على استحالة انه فيها ورد هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع





فلا مدخل للعلم بأفان العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوبه ولا في استحالته خلافاً فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بأفانعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه ويمكن أن يقال لأن العلم أن كل علم فهو تابع لمعول به بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعمله تعالى بأفان العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا لمعول به بل متبوع له فيحوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم حاصل لا تخصيص لم يثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصص فاذا صلح العلم بمخصص استغنى عن الارادة وايضا لو اباد ١٩ تعلق العلم بالعلم وجوبه

وامتناع خلافه لزم الايجاب

وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ماد كونه من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه محالاً لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المبرج هو المصالح المتعلقة بأفان العالم في ذلك الوقت لا كلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل لكافين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصالحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فذلك تعلق ارادته بخلقها في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بان العلم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار حرم من ألف حرم من واحدة لم يختل شيء من

سبقة مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل بكل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سمينا بممكنا وان امتنع سمينا بمستحيل وان لم يقدر على تقدير عدمه سمينا واجبا وهذه قضاياء عقلية لا تحتاج الى موجود حتى نحول وصفها بدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود في ذاته ولا مادة بطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال انه ممتلئ بهذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات وهو حادثة يضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بنفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبق في مادة وهي حادثة على ما حذر ابن سينا والمحققون منهم وطاها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اصافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى العاقل في ما ذكره من جمع بين قلب عليه م هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم محيط به وبقية وتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر استغاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدر باعراض العقل عن تقدير الامكان وعملهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل امکنا في أنفسها ولكن العقل عملت عنها ولو عدت العقل والقول والعلة لعل في الامكان لا محالة وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتلئا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه ويكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الاول فلا يحكي أنه مضاف الى الوجود الواحد أو الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذنا مجرد ادون محل محله كان ممتلئا ممكنا أو عابسا ممكنا اذا قدر هيئته في الجسم فالجسم ممتلئا بمثل هيئته والتبديل ممكن على الجسم والاول ليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتد فريق منهم أنها مطبوعة في المادة تابعة للاراج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكبر ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست مطبوعة فعماد أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة ويكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فامها وان لم تطبع فيها فلهذا علاقة معها ادهى المدرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاياء عقلية صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما (فيقول) له معلوم كاللونية والحيوية وسائر القضايا

مصالح المكاهين على ان الاوقات متساوية في أنفسها جعل بعضها مضافا الى مصالح المكاهين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما أن يكون قديما أو حادنا فان كان قديما تكون نسبتها الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادنا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكاهين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استحياله بالغرض ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه (وثانها)

من وحوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره الحق نصه - بر الذين الطومى وهو أن يقال نحن نأمر أن جميع ما لا بد منه للبارى في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث قوهم حيث ذلول لم يكن العالم أزليا لم يكن الوجود لا مرشح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الا مع أول وجود العالم ولا تمايز بين أحواله الوهمية الا بحدوث التوهم ٢٠ كما كان خارج العالم وكما أنه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا

يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الأوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك الا في الأوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الأوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لا يقال) حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدر على حركة الملك الأعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض أحواله على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) من وحوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي اذ لا شمة في وجوده مع حريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في إيجاده أن كان خاصا لا في الأزل كان الإيجاد أزليا وكان وجود الحادث اليومي أزليا اذ لا يتخلف الوجود عن الإيجاد لانه لو لم يكن الإيجاد أزليا حيث كان حصوله بعده ما أن يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المبروض أولا يتوقف في لزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد خاصا لا في الأزل كان بعينه حادثا قطعا فان لم يحدث ذلك البعض الحادث الى تأثير مؤثر لم يستتبع الحادث عن المؤثر وان احتاج ما مان يكون جميع ما لا بد منه في نفسه حاصلا في الازل في لزم قدم الحادث أولا يكون في نفسه حادثا وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

الابدية  
وهو خلاف المبروض أولا يتوقف في لزم الرجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد خاصا لا في الأزل كان بعينه حادثا قطعا فان لم يحدث ذلك البعض الحادث الى تأثير مؤثر لم يستتبع الحادث عن المؤثر وان احتاج ما مان يكون جميع ما لا بد منه في نفسه حاصلا في الازل في لزم قدم الحادث أولا يكون في نفسه حادثا وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث البيومي فدعنا (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث البيومي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه حارياً فيه وهو ملخص كلامهم في هذا المقام هو أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمقدمة على المعلوم لأنها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الأثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة فلا ٢١ بحاج مع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون

مقاربة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الأول دائماً الوجود كان معلوله الأول أيضاً دائماً الوجود وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة المعلومات الدائمة إلى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضاً دائمة الوجود لدوام سببها وعانتها لأنها العدم استقرارها تتبدل أوضاع أحرار الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الأوضاع معدداً للحصول وضع آخر ولد وأما يكون كل وضع منها مسبباً بوضع آخر لا إلى أول ونسبب تبدل تلك الأوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتعويض من مبادئها الحركة الدورية هي الوساطة بين عالمي الثنائيات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث ولما ترفت سلسلة الحوادث إلى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدئية والاعتراض كالاغتراض من غير فرق فاهم يقولون اذ لم يتغير العالم لم يتغير المعلول وحارياً علمته وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه حارياً في الانقطاع وهذا سلسلته الأولى (ومسلكتهم الثانية) أن العالم اذا عدم فيكون عديمه بعد وجوده فيكون له بعد زعمه اثبات الزمان (ومسلكتهم الثالثة) ان امكان الوجود لا يتطاع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الان هذا الدليل لا يقوى فاما بحيل ان يكون أريانيا ولا تخيل ان يكون أبدياً لا يبقاه الله تعالى أبداً اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثاً وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لا محالة إلا بوجوه الدلائل العرفية فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها وكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستعمل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متتلاً لاحقا وان لم يكن متساوياً واذا ثبت ان الابدية ببقاء العالم أبداً من حيث العقل بل تجوز بقاءه وانما يعرف الواقع من قسبي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو حارياً لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذا الممكن لا يتقلب مستحيلاً وهو وصف اضافي فيفة تقرر كل حادث ربهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفة تقرر الى مادة تنعدم عنه فالأصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الخالية فيها (والجواب) عن البطلان ما سبق وانما أمرنا بهذه المسئلة لانهم فيها دليلين آخرين (الأول) ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام اطهر فبها يقول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تبدل الا على هذا المقدار فبها لم تبدل في هذه الآماد الطوال دل على انها لا تعدد (الاعتراض عليه) من وجوه (الأول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تعدد فلا بد وان يكون فيها دليل على التناهي محال فاما مقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح عالم نصف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تبدل فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم الا زيادة شرط وهو ان تقول ان كانت تفسد فساداً ذليلاً وان تبدل في طول المدة أو يمين أنه لا فساد الا بطريق الدبول حتى يلزم التالى للمقدم ولا سلم له انه لا يفسد الشيء الا بالدبول بل الدبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بفتنة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وان لا فساد الا بالدبول فمن أين عرف انه لا يعتبر بالدبول وأما النفاة الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقدارها الا بالتقدير والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار حمال مثل السلك لا يتبين للحس فعلها في الدبول والى الآن قد نقص مقدار حمال وأكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقدير وبهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً ولعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا عن أيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس بغيرها العقل والأوراد هذا الواحد الذي يكون عبثاً ومثلاً لا يمتد كماه واقتصرنا على الأدلة الاربع التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم حواضره لانه لا يعقل سبب معدوم له وما لم يكن منعدم ما ثم اعدم ولا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجمع المتقدم منها المتأخر ومثله غير مجتمعة ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الأول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والالتفات عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها يلزم تأخرها عن نفسها بغير تبين بل لا بد من صدور بعض



الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بأن بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل كالتطبيق والتضايق يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل الرابع وصورة النقص بان التسلسل لا يلزم في أحدهما تسلسل في الأمور المجتمعة وفي الآخر في الأمور المتعاقبة لا يجدى نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكان لا يمكنكم ٢٢ مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال إن واجب الوجود مريد بأزادات

وان يكون بسبب وذلك السبب لا يحلوا ما ان يكون بأزادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لقدمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدي الى ان يكون القديم وأزادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأزادة قديمة يدل على استحالة العدم وزيدتهما الاشكال آخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلام صاراعلا وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله هو وجودا بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضا لا فعل له فاذن لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واداء عدم العالم وتحويله فعل لم يكن فاذن ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس بشيء موجودا حتى يقال هو الذي فعله الماعل وأوجده الموجد ولا شك في هذا افتراق المتكلمين في التمهيد عن هذا أربيع فرق وكل فريق اتهم محالا (اما المعتزلة) فاتهم قالوا فعله الماعل من عدمه هو وجوده وهذا الغناء بخلقه لا في محل فينبغي عدم العالم دفعة واحدة وينعدم الغناء المخلوق به معه حتى لا يحتاج الى قضاء آخر في تسلسل الى غير نهاية وهو ما سلم من وجوه (أحدها) ان الغناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير عدم ثم لم ينعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال لا في المخلول فحتمه ما ذلوفى لحطة ما ذلوا حار حتمه الم يكن ضد اقل يقفه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شهادة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض حواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث قضاء بعدم حواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان نسبته الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحد منه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم لا يحد منه في ذاته فيصير الموجد به موجودا وهذا أيضا فاسد ادفيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروجه عن المعقول اذ لا يعقل من الاتحاد الا وجوده منسوب الى ارادة وقدرة فان ثبت شيء آخسوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تنفي بانفسها ولا تصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور رفقاؤها وهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولا كها باقية بقاؤها اذ على وجودها فاذ لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المتي وهو أيضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبق والابيض كذلك والله متحدد بالوجود والعقل ينمو عن هذا كما ينبوع عن قول الفائل ان الجسم متحدد بالوجود في حالة والعقل الناقض بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لانه حتى يقضي به ايضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي بقاءه ولزم ان تبقى صفات الله بقاءه وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تنفي بانفسها وأما الجواهر فانها تنفي بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينبغي عدمه وكان فرق في الاشعرية ما لا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كلف عن العمل لما لم يعقلوا

حادثه غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة فعله لخصصول الارادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والاضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثه تملقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكره يستحيل في حق الباري لكان لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى عليه موجودا غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثه غير متناهية وتنتهي تلك الارادات الجزئية الحادثه الى ارادة جزئية حادثه تملقت باحداث الاحسام لا يقال لو كان للباري تعالى أو لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية لزم أن تكون الاجسام قديمة لان القصور الجزئية لا تحصل الامع الادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا تحصل الامع الآلات

الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاولية تلك الادراكات لاولية الاحسام لا ما نقول لا سلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا فانما يحد في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة لا ما نقول ذلك ممنوع وسيجي الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الزاري) واعلم ان هذا الاحتمال بمذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السموات وكان مجدين ذكر بالاراء ناصر لهذا القول ولم يشغل أحد



من أصحاب الاستطوباط أنه وفي جريان برهان التطبيق والتضاد في مادته تحت الوجود على سبيل التعاقب نظرًا ما برهان التطبيق فلان أحاد السلسلة إذا لم يجمع في الوجود الخارجي لم يتصور بينهما انطباق بحسب الخارج ضرورة أن وقوع شيء بأزاء شيء آخر في الخارج يتوقف على وجودهما في الخارج معاً في زمان وقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن أيضاً لاستحالة وجودهما في الدهن مفصلة في زمان واحد ولا يكتفي الوجود الاجمالي في الدهن ضرورة أن وقوع

٣٣

بعضها نازلاً ببعض لا يتصور

الا إذا كانت موجودة معاً

تفصيلاً وما برهان التضاد

فلان أحاد السلسلة

تصيرها موضوعة لعدد معين

إذا وجدت في الخارج أو

في الدهن على سبيل

التفصيل إذا لم يوجد شيء

في الخارج أو في الدهن

لم يكن موضوعاً بشيء ما

اعتباراً بما كان أو حقيقة

لان ثبوت الشيء للشيء فرع

ثبوت المثبت له وأما

الوجود الاجمالي فهو

الحقيقة ليس لتلك الأحاد

المعرضة للعدد بل للغير

الكلي الواقع عنه وما ولو

سلم أن الوجود الاجمالي

وجود لتلك الأحاد إلا أنه

لا كثرة فيها باعتبار ذلك

الوجود فلا يكون باعتباره

معرضة للعدد الذي هو

الكثرة (فان قيل) هم

معتدون بأن هذه الحوادث

بأسرها ثابتة في علمه تعالى

وفي علم الملا الأعلى وذلك

يكفي في إتمام البرهانين

(قلنا) لهم يشتمون تلك

العلوم على نحو آخر غير

الوجود الدهني (وقيل) أو

لهم لا يشتمون لها ترتباً في

تلك العلوم لعدم دخول

الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم فعلاً وإذا طالت هذه الطرق لم يبق وحسب للقول بجوار عدم العالم هذا القول بان العالم حادث فأنهم مع تسامحهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب عما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بحسبه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديماً أو حادثاً وإذا قيل لهم مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم يعدم بل انقلب بخاراً ثم هو الماء الماده الأولى وهي الهوى باقية في الهواء وهي الماده التي كانت بصورة الماء وانما خاضعت الهوى بصورة المائية ولبست صورة الهوائية وإذا صار الهواء برداً كشف وانقلب ماءً لا بماده تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الأقسام وان أمكن ان تذب عن كل واحد وتبين أن بطلانها على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من حاسبه ولا كمالاً لتطول به وقتكم على قسم واحد ونقول ثم تذكرون على من يقول الاتحاد والاعدم بارادة القادر فإذا أراد الله تعالى أن يوجد وإذا أراد أن يعدم وهو معنى كونه قادر على السكك وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قوله ان العالم لا بد وان يصدر منه فعل فما المصادر منه قلنا المصادر منه ما متحد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تحدد العدم فهو المصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشيء فكيف صدر منه (قلنا) أو هو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فادعقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من يشكر طرياً بان العدم أصل على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتحدد ولا نشك في ان العدم يتصور طرياً على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئاً أو لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر أيضاً معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يحوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ أو عندنا لا يعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طرياً بان اضدادها التي هي موجودات لا طرياً بان العدم المجرى الذي ليس بشيء لان الذي ليس بشيء كيف يوصف بالطريان فاذا انبص الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهو ذا فاسد من وجهين (أحدهما) ان طرياً البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم والمتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضاً اذا الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا فم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً وان قالوا الا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طرياً البياض لو قبل السواد معدوم كان كذباً بعد ما اذا قيل انه معدوم كان صدقاً فهو طارئ لا محالة فهذه الطارئ معقول فيكون ان يكون منسوباً الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا يعدم عيدهم الا بصدفه فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل المصلحة والعدم أي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكوناً هو ضد بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كالانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استمتاع بوجود من غير زوال ضده

طرياً لان ترتب هذه الحوادث ليس مجرد ترتب أحرار الزمان بل بينها ترتيب طبيعي لتوقف بعضها على بعض لكون كل سابقاً لهلة معدة للحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم اعلمها باعتبار أوصافه الثلاثة لا مطلقاً فالترتيب باقٍ بحاله (لا يقال) ان الترتيب الطبيعي بينها اعلمها في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادئ (لانا نقول) علم المبادئ العالية للأشياء عندهم بسبب العلم بها كما ان بين الأشياء ترتباً في الوجود الخارجي فكذلك في وجودها العقلي في تلك المبادئ (ورابعها) من

وجوده الجواب أن يقال أنا لا ننسئ لم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان حاصله في الازل كان الاتحاد حاصله في الازل  
 وإنما يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قالالاً لوجوده فيما لا ير ولا يكون قابلاً لوجوده في الازل  
 والاتحاد كما يستدريه وجود المثر فكذلك لا يعتبر فيه إمكان الاثر ما لم يكن الاثر ممكن الحصول في الازل لم يكن الاتحاد حاصله فيه (لا يقال)  
 إمكان العالم أزل والالزم الانقلاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الازل (لا نأقول) أزياء الامكان لا تستلزم إمكان الازلية

وإذا عرفت كان معناها زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدم محض قد طرأ  
 فعقل وقوع عدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً عقل أن ينسب إلى قدرة القادر فتبين  
 هذا أنه مما تصور وقوع حادث بأرادة قدسية لم يفتقر إلى الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً  
 (مسئلة) في بيان تلبسهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصاحبه وإن العالم فعله وصنعه وإن ذلك مجاز  
 عندهم وليس بحقيقة (وقد انقضت العلاسة) سوى الدهرية على أن للعالم صانعاً وأن الله تعالى هو  
 صانع العالم وفاعله وإن العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم أن يكون العالم من صمغ الله تعالى  
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل أما الذي  
 في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مريداً مختاراً لما يريد حتى يكون فاعلاً لما يريد والله تعالى  
 ليس مريداً بل لا صفة له أصلاً وما يصدر عنه فيلزم لروا مضروراً (والثاني) أن العالم قديم والفعل هو  
 الحادث (والثالث) أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عدمهم الا واحد من  
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (والحقيق) وجه كل واحد من هذه الوجوه  
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (أما الأول) فنقول الفاعل عبارة عن يصدر منه الفعل مع الإرادة مع  
 الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم أن العالم من الله تعالى كالمطلوب من العلة يلزم أن وما  
 صدور بالابتداء من الله تعالى دونه لزم الظل من الشخص والمور من الشخص وليس هذا من الفعل  
 في شيء بل من قال أن السراج يعمل الضوء والشخص يعمل الظل فقد حارف وتوسع في الخور توسعاً  
 خارجاً عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو  
 أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشخص سبب الظل ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً  
 صانعاً مجرد كونه سبباً بل كونه سبباً على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة  
 والاختيار حتى لو قال الفاعل الخدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجسد ليس بفاعل وإنما الفعل  
 للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاد بالجوهر فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل إلى المركز  
 كما أن النار فعلها وهو التسخين والعمائط فعلها وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل فإن كل ذلك صادر منه  
 وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فأنه في ذلك الشيء  
 مفعولاً ونسبته فاعلاً ولأنه إلى كان السبب فاعلاً بالاطمئنان أو بالإرادة كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً  
 بالآلة أو بغير آلة بل الفعل حسن وينقسم إلى ما يقع بالآلة وإلى ما يقع بغير آلة فكذلك هو حسن وينقسم  
 إلى ما يقع بالاطمئنان وإلى ما يقع بالاختيار بدليل أنا إذا قلنا فاعل بالاطمئنان لم يكن ضد القول بما لا اختيار ولا  
 دفعاً وقضائه بل كان بما بالمواع الفعل كما إذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضاً بل كان تدبيراً وما  
 وإذا قلنا فاعل بالاختيار لم يكن تكراراً مثل قولنا حيوان إنسان بل كان بما بالمواع الفعل كقولنا فاعل بالآلة  
 ولو كان قولنا فعل يتبع الإرادة وكانت الإرادة ذاتية للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا فاعل بالاطمئنان  
 متناقضاً كقولنا فعل ومافعل (قلنا) هذه التسمية بأداة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً  
 ولا كل مسبب مفعولاً ولو كان كذلك لما صح أن يقال الجاد فاعل له وإنما الفعل للحيوان وهذه من  
 الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجاد فاعلاً بالاستعارة كما قد يسمى طالباً بالمراد على سبيل

وسيجيء تمام الكلام فيه  
 عن قسري بأن شاء الله  
 تعالى (وردها الجواب)  
 بأنه إذا كان جميع ما لا بد  
 منه في إيجاد الباري تعالى  
 للعالم حاصله في الازل ولم  
 يكن العالم حاصله لافيه  
 لا متناع أزليته يلزم  
 الترحيح بلا مرجح أيضاً لأنه  
 لو وجد العالم قبل الوقت  
 الذي وجد فيه عقدار  
 ما يسح في نفسه ألف دورة  
 لا يصير بذلك أرباباً لحدوثه  
 قبل الوقت لذى حدث  
 فيه يمكن وعلمه التامة  
 حاصله أرأعلى ما هو  
 المعروف فتخصص حدوثه  
 بالوقت الذي حدث فيه  
 ترجح من غير مرجح وإن  
 دفع بان الاوقات التي قبل  
 حدوث العالم متوهمه لا تغير  
 فيها إلا وجهه اطالب وجه  
 الترحيح لحدوثه في وقته  
 يكون رجوعاً إلى الجواب  
 الذي ذكره المحقق في نصير  
 الدين الطوسي لا وجهها  
 مستقلاً (الوجه الثاني)  
 من وجوه استدلالهم على  
 قدم العالم هو أنه لا يجوز أن  
 يكون الزمان حادثاً والا  
 إمكان عدمه سابقاً على  
 وجوده مستمتنع أن

يجمع معه السابق المسبق وهذا السابق هو السابق الزماني فيلزم أن يكون عدمه  
 مقارناً بالزمان فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً وهذا حالف وإذا كان الزمان قدماً وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضاً  
 قدسية لا متناع وجود المقدر بدون ذي المقدر فيكون محالاً أعني الجسم قديماً وهو المطلوب (وجوابه) أن الزمان أمر وهي  
 تقديره المتحد ذاتاً وباعتباره يكون وجود الحادث مسبباً عنه وليس أمره وجوداً يلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكيم قد استدلوا على وجود الزمان فيكون ممتعة بعد قديم الدليل عليه خارج قانون المناظرة (قلنا) نعم الآن ما ذكره من الدليل عليه قوي وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان فنهنا الحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان شئت ايضا خالفاً فاسمع لما يتلى عليك من المقالة فقول وبالله التوفيق ما وصل اليه انما الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان (الاول) اننا نعرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في

السرعة فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتداءنا معا ووقفنا معا فبالضرورة تقطعنا المسافة معا وان توافقا في الترك دون الاخذ كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما تقطع الاولى وكذا ان توافقا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع أقل فبين أخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين ومن أخذ السرعة الثانية وتركها امكان أقل من الامكان الاول بذلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتفاوت تعاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسماهناه بالزمان ويكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم الصنف قابلا لهم

المجاز اذ يقال الجري هوى لانه يريد المركز ويطلبه والطالب والارادة حقيقة لا تصورا لامع العلم بالمراد المطلوب ولا تصورا لامن لهيوان وما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو قول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما يريد ولا يعلم ما يريد وهو ما اذا اراد تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس ببعض الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يستند نقورا لطبع عنه لانه يبقى محازا له لما أن كان سببا بوجه ما والفعل ايضا سبب سمي فله مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو ذكر على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل به هو محازو ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد لنفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة الامجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما حارن يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال بلسانه أي نعلم يستعمل أن يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجازية هذا منزلة القدم فليتبينه محل الاتحاد هؤلاء الغيباء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا لشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع الرابع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسهم يهوى تسهل والخبر يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه فعل الضرب وقولنا تحرق معناه فعل الحرق وقولنا يقطع معناه فعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك محار كتم متحركين فيه من غير مستند والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) ان لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على أمرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى أضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من أتى انسانا في نار فأتى يقال هو القائل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعلما مع أن النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتعاطى الا لجمع بينهما وبين النار ولكن لما كان الجمع بينهما وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة ممي فالتلوم تسم النار قاتلا لا بسبب من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا محتمل للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الامجازيا (فان قيل) نفى يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود وسواه وار العالم قوامه به ولو لا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري لا لعدم العالم كالموجود عدم الشمس لان عدم الضوء فهذا مانع عنه بكونه فاعلا فان كان الحصر بأي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى به لا وصفا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقه بلفظه تحملا بالاسلاميين ولا يتم الدس باطلاق الالفاظ المارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم محال فليس المسلمين ولا تأسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتها موها وبقيتم

(٤ - تهافت عزالي) بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذا حرك كان قد تنسأوا في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد في امتداد المسافة اذا حرك كان قد تنسأوا في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان باختلافها بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة تنسأوا في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود

الزمان وهو كون الأب مقدما على الابن ثم روي لا يشك فيه خاقل فان الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الأب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي به قبحه الو - خود كان مقرا - دما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الأب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الابن شيئين بخلاف جوهر الأب ولان جوهر الأب قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع معينه له فيكون أمرا زائدا عليه وليس أيضا عبارة عن مجرد

حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداه وذلك لا يتصور من القديم اذا الموجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود به عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق الا لتأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل - ألمتد في انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود لانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائما واذا امت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعلا وأدوم تأثيراته لم يتعلق العدم بالفاعل بحال - بقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه يوجد به عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفه للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا بالعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترط في كونه فاعلا لاشترط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود به عدم فهو صحيح وان عنيتم به أنه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايحاد مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لانه لا يحد الا بالعدم فان كان المراد بالايحاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من أن البارئ لو قدر عدمه لم يبق العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه به عدم وبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليؤسسة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه - والجواب - ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لامن حيث عدمه السابق ولامن حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نبي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا لانه لا يتعلق بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ندمي أن يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجودا وكان وجود الفاعل

اعتبار عدم الابن مع الأب لان الأب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الأب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الأب وحده ولا مأخوذة مع وجود الاس فالعبدية أيضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الأب بل هما أمران زائدان على الامور المذكورة وليكونهما أمرين اضافيين لا يقومان بذاتهما ما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز أن يكون المحل الذي يقوم به ويعرضان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الأب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع أن يكون مع وبعد لان ما يقتضيه ذات الشيء استحالة انعاكسه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

لا يتمتع فيها ذلك فالأوفرضا جوهر الأب من حيث هو لا يتمتع أب يوجد به الابن فظهر أن الاشياء التي يقال لها في العرف و ارادته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر يعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون به - دان أردي به ان ما يكون ذاته سببا لشيء القبلية له امتنع ان يكون به - فسلم ان يمكن من أن يلزم القبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا للمعرض القبلية له وان أردي ان ما يكون



معروضاً حقيقة للقبليّة من غير أن يكون تابعاً في قبليّته لقبليّة شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينقض عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معروضاً حقيقة الوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانعكاس (قلت) المراد الأول قولك من ابن يارم للقبليّة مثل ذلك المعروض (قلنا) لأن هذه القبليّة ليست كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة قبل لا يجمع فيها القبل مع البعد والقبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة الا لا متداد غير فارغ يمتنع اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود وناعتبار امتناع

وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من اثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم بمجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقد عاين ان كان قد عاين ان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لمكانت اليد مع الماء قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصال الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهة فان فرضنا اليد قد عاين في الماء متحركة كان حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومع قوله ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا تخجل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثه عن عدم خازان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما تخجل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم قسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (واما المعلول مع العلة) فيحوز ان يكونا حادثين وان يكونا فاعلين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فاعلا والمعلول العلة لا يسمى فعل العلة لا المجاز بل ما يسمى فعلا بشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تحوز متحوز بتسميته القديم الدائم الوجود فبالله يره كان متحوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبغ مع الاصبغ قديمة دائمة لم يخرج حركة الماء عن كونها فعلا بليس لان الاصبغ لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبغ وهو المريد ولو قدرنا قد عاين الكائنات حركة الاصبغ فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاداعى ترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لا نفي بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائما المسماة الى الله تعالى فان سموها هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد طهروا المعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم تتجهلون بهذه الاسماء عن غير تحقيق وان الله تعالى عنكم ليس فاعلا حقيقة قالوا العالم فله حقيقة وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا لتحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا والله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو ان يكونا لا يصدر من الواحد الا شي واحد والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا والله موجود بصلهم (فان قيل) العالم بجملة ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو اول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبداءه ويعرف عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجدات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما باننا فعل بقوة الشهوة بخلاف ما فعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالخار الواحد يشرب بالمشار ويهت بالقدم ويثقب بالثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يعمل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فكثير الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في

أول وقوعه فيه ولا يكون معروضا حقيقة للقبليّة هذا غاية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الأول أن هذه الامكانات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للتأثير بزيادة والنقصان أن أراد بقوله لها محسب بالخارج فممنوع وإن أراد في الذهن أو في الجملة ففسر ولا يمكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بأن القبليّة والبعديّة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلا فلا يلزم وجودهم وضمها بالذات في الخارج كيف والقبليّة والبعديّة إضافيان

والمتفان لا يوجدان الامعادهما وخالقوا وحدا بالزم وجو دمعه وضيم ما معاني لم اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امرا غير قار وايضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه العقلية والبدنية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهته ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال لا تتحرك قيمابين المبدأ والمتمنى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من ممد المسافة الى منتهاهاتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة

ذاته اختلاف اثنية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا تخلف مادته فان الكلام في المعلوم الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا تخلف آله ادلا موحود مع الله في رتبة ماله كلام في حدوث الآله الاولى ولم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموحودات كلها احوادا وكل واحد معلول لواحد آخر فلو علة لا تخضع الى أن ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعها شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بعلبة أخرى والملك عندهم كذلك فانه حرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر من علة سواهما وكيف وحدث هذه المركبات من علة واحدة فيمبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا الواحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الاخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالبقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا ان يدع الاشكال فان الموحودات تنقسم الى ماه وفي محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ماهي محال غيرها والى ما ليست محال كالموجودات التي هي حواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ويسمى انفسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ويسمى اعقولا بمجردة اما الموحودات التي تحمل في المحال كالاعراض فهي حادثات لها علل حادثة وتنتهي الى مبداه وحادت من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي أحسها وعقول مجردة وهي التي لا تلتصق بالاجسام بالعلقة العقلية ولا بالاطباع فيها وهي أشرفها ونفوس وهي أوسطها فانها تلتصق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سمهاويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والماويات التسع حيوانات لها احرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موحود قائم بنفسه ليس بجسم ولا مطبوع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه وقد سمينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكا او عقلا او ما ريد و يلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الملك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الملك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك السكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه و لزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الاعمال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والاعساد من العقل الاعمال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تنزج بسبب حركات السكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للاخر خرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة

وهذه الحالة تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود وسببها في غاية الاستمرارها وسببها في غاية امتدادها غير قار بمعنى انه يجوز العقل بان ذلك الامر المتد لو وجد في الخارج ومرض فيه اجزاء امتنع أن توجد تلك الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهته بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة تقال لامين كذلك الزمان يقال له متين (أحدهما) أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما أمر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو هذا المعنى لا وجوده في الخارج أصلا بل هو أمر مرتسم في الخيال وعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج

وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها ما ونعم لم يصبر وروان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد واما كان الامتداد الخيالي طاهرا في مادي الرأى دالاعني ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء أقيم مقامه وبحث عن أحواله (ولغاثل أن يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

في الخلق شيء من غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخلق ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سبيلان أمر حارحي سبيل الحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة الباردة والشمعة الجواله لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل الامر الموحود الخارحي ممنوع ودعوى الضرر وغيبة مجموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم الامر باثبات سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا ٢٩ على وجوده سبعا زمانيا (قوله

لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجمع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زمني ممنوع الا ترى ان اجراء الزمان سابق بعضها على بعض سبعا يمنع أن يجمع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبعا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يصح عنه هذا الجواب بان أقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توفق عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر بالعلية والا فبالطبع وان لم يتوقف فالتقدم كان بالطريق كمال المتقدم وبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والاعمال زمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية والا بالطبع ادلا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف ادلا كمال لعدمه وبالرتبة ادلا ليس تقدمه بالطريق مبدأ محدود فهو بالزمان وأما اجراء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم

بعد الاول تسعة عشر وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وذلك أي حرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الامن وجه واحد وهو انه يعقل مبدؤه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته يمكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدؤه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه يمكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومبدؤه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورة لامن جهة المبدأ ان عقل المبدأ هو في ذاته يمكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لانعمدان بوجوده من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لامن جهة المبدأ أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ أو حدودا كثيرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب باليسط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكيم به وهذا هو القول في تفهيم مذهبه (قلنا) ماد كثره تحركات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوحدها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب في التخييلات لقل انما اثرات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تحصر ولا كما نورد وجوها معدودة (القول) هو اننا نقول ادعيت ان أحد معاني الكثرة في المعلول الاول انه يمكن الوجود فنقول كونه يمكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا يشأ منه كثرة وان كان غيره فله لاقتم في المبدأ الاول كثرة لانه وجوده هو مع ذلك واجب الوجود وجوب الوجود غير نفس الوجود بل هو صدورا لمحتلعات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دلائل آخره ليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى يمكن فان كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني والافرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون عاله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن أن لا يبقى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للمنفى والاثبات أصلا لا يمكن أن يقال موجود وليس بوجوده واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال موجود وليس يمكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا ولا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدؤه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لاي العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدؤه لغيره فان العقل يطابق المعلول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بوجوده في عقل نفسه والعقل والعقل والمعلول منه أيضا

زمني لكن ليس برمان زائد على ماهو تقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية لاولية للزمان فهم انما يعرضان لاجراء الزمان بالذات وما عداها واسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدمها زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والممكنه من عنون الحصر وما ذكر لبيانها فهو حصة ضبط لاحصر عقلي لكون القسم الاحصر مرسلاد لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف والسكال والمبدأ المحمود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على

وجود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب مستند المنع فلا يضرب وجه في السبق الزماني لأن الدفاع المستند لا يستلزم اندفاع المنع  
هنا والتمويل على الجواب الأول (قال الإمام حجة الاسلام الغزالي) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بأن البارئ تعالى متقدم على  
العالم والعالم متأخر عنه أن أراد أنه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات أما بالطبع أو بالعلمية فيلزم أن يكونا حادثين أو متتابعين واستحال  
أن يكون أحدهما قديما والآخر ٣٠ حادثا لأن المتقدم ما لا يمكن له تقدم زمني لا يكون حالة تقدمه مفارقة

واحد ثم إذا كان عقله ذاته عيني ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلته فانه كذلك والعقل بطابق المعقول فيرجع  
الكل الى ذاته فلا كثرة إذن وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصدر منه المختلفة ولنترك  
دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوجودانية تقول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا  
يعقل الاداة وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من  
وجهين (أحدهما) أن هذا المذهب لشناعة هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الاول يعلم نفسه  
مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا إذا استجوها قول القائل  
المبدأ الاول لا يصدر منه العقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلومه عقل يفيض منه عقل ونفس  
فذلك وحرم ذلك ويعقل نفسه ومعلوماته الثلاث وعلمته ومبدأه فيكون المعلوم أشرف من العلة من حيث  
أن العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه  
ونفس المبدأ ونفس المعلومات ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الاربعة فقد جعله  
أحق من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو  
لا يعقل الانفس فقد انتهى بهم التعقق في التعظيم الا أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من  
حال الميت الذي لا حيلة له بما يجري في العالم الا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله  
بالرائعين عن سبيله والما كبر عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتم خلق السموات  
والارض ولا خلق انفسهم انظروا في السوء المعتقدين أن أمور الربوبية يستولى على كمها القوى  
المشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مدوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا حرم اضطرر والى  
الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكى في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو أن من  
ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفس اغا حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به لزم ان يقول عقله غير عقله  
نفسه وهذا لازم في المعلوم الاول فينبغي ان لا يعقل الانفس لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته  
ولا تنقضي الى علة غير علة ذاته ولا علة الالهة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وبطل الكثرة  
التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) ما واحد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك  
بعلة أو بغيره فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد  
صدر وهو ذات المعلوم (فالثاني) كيف صدر منه وان لم بغيره فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة  
وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والى ذلك على الواحد  
يمكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم في حق المعلوم ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قوله  
واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة  
المعلوم الاول لكونه يمكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلوم عالما  
بالعلة فليس ضروريا في وجوده كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم  
العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس  
هو من ضرورة ذات المعلوم وهذا أيضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلوم  
الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره ما كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

في الوجود عن المتأخر  
فيكونان قديمين أو حادثين  
وإن أراد أنه متقدم عليه  
بالزمان فيلزم أن يكون  
قبل وجود الزمان زمان  
كان العالم فيه معدوما وهو  
متناقض (وحواش ما ذكره  
من التفسير) أن يقال  
المراد أنه متقدم عليه  
بالذات لا بالزمان وأما  
يلزم كونهما قديمين أو  
حادثين لو كان عدم تقدمه  
عليه بالزمان مقارنته له في  
الزمان وليس كذلك بل  
لعدم الزمان (فان قيل)  
اذ لم يكن قديمين أو حادثين  
بل كان البارئ تعالى  
قديما والعالم حادثا يكون  
وجوده تعالى متقدما على  
وجود العالم متقدما  
لا يجمع فيه المتقدم المتأخر  
وكل تقدم كذلك فهو  
زماني (قلنا) لا نسلم ذلك  
وأما يلزم ذلك في ما اذا  
كان وجود المتقدم مقارنا  
للزمان اذ مختارانه تعالى  
متقدم عليه بالزمان لكن  
لا زمان موجود محقق  
حتى يلزم ما ذكره من  
التناقض بل زمان مقدر  
موجود ولا تناقض أصلا  
(وأجاب عما ذكره من

كذلك

التقرير) بأن الزمان محقق وحادث وليس قبله زمان

أصل لا معنى تقدم البارئ على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارئ تعالى وعدم  
العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدير  
شيء ثالث فلا انتفاء الى أغاليط الاوهام (فان قيل) انما لا قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارئ وعدم العالم حاصلا



ولا يصح أن يقال: هذا الاعتبار كان الله ولا العالم بل الصحيح أن يقال: يكون الله ولا العالم قد دل على أن بينهما ما فرقا وإن كانا انتقال على ما كان مفعولاً ما نالنا هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحدركه فانها تسمى بعضى الزمان فمما ضرورة العلم أن يكون قد دل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (فلنا) المهموم الاصل من اللغظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس اليها يدل اننا لو قدرنا عدم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا الباعث ذلك

وجود اثانیا ضح منا  
حينئذ ان نقول كان الله  
ولا عالم سواه أردنا به العدم  
الاول أو العدم الثاني وآية  
أن هذه نسبة ان المستقبل  
بغيره يحوز ان يصير  
ماضيا في غير عنه بلعطف  
الماضي وهذا كله يحجز  
الوهم عن فهم وجود مبدأ  
الامع تقدير قبل له وذلك  
القبل الذي لا ينفك الوهم  
عنه بظن انه شيء موجود  
هو الزمان وهو كحجز الوهم  
عن تقدير تنهاى الجسم  
من غير أن يكون وراءه  
بعد سلاء أو ملاء (وفيه  
نظر) لان النسبة التي بها  
افتراق اللفظين ليس الا  
المصى والاسم تقبال اذ  
لا تعقل هنا نسبة بينهما متفرق  
هذان اللفظان عن سواهما  
وهما وصفان ذاتيان  
للزمان واتصاف غيره بهما  
بواسطة فيلزم بالضرورة  
أن يكون قبل العالم زمان  
قد انقضى حتى انتهى الى  
وجود العالم بالسؤال عائد  
بعبه (فان قلت) ذلك  
الزمان موهوم لا يحقق فلا  
يلزم من تقدمه تعالى عليه  
زمان موهوم ما ذكر من  
الحذور (قلت) فحينئذ

كذلك في المبدأ الأول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربيع لا تثليث نزعهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله  
مبدأه وأنه يمكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يعرف  
نعمق هؤلاء في الحوس (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلوم الأول فان حرم السماء  
الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه مركب من  
صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ إذا الصورة تحالاف الهيولى وليس  
كل واحد على مذهبه علمة مستقلة الأجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علمة أخرى زائدة  
عليه (الثاني) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر  
المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة أصغر منه أو أكبر فلا بد من محض بذلك المقدار زائد  
على المعنى البسيط الموحى لو جوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بعقد دار مقابل  
لسائر المقادير فيجوز أن يقال العقل يحتاج الى علمة بسيطة (فان قيل) سببه أنه لو كان أكبر منه لمكان  
مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتبين وجه  
النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يقتصر الى علمة موحدة فان كان كافيا فقد استغنيت  
عن وضع العلم فاحكموا بان كون النظام في هذه الموحودات اقتضت هذه الموحودات لا علمة  
زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل اقتصر الى علمة فذلك أيضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا  
الى علمة التركيب (الثالث) هو ان العلم الأقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا في الوضع  
لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخفى لو ايمان تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى  
متشابهة فلم يزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاؤها مختلفة في بعضها خواص  
لديت في البعض فامد أنك الاختلافات والجرم الأقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط  
لا يوجب البسط في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا  
لا يخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ واما ظاهرنا ثلاثة أو  
أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عشر ربا على عينه لا يشك كفا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد  
لا يصدر منه كثير (ولنا) فاذا جوزتم هذا فقلوا ان الموحودات كلها هي كثيرتها وقد بلغت آلافا  
صدرت من المعلوم الأول فلا يحتاج أن يقصر على حرم الفلك الأقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد  
صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بأنواع كثيرة لازمة  
في المطلاع عليها فيقع الاستغناء بالمعلوم الأول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلمة الاولى فانه اذا حار قوله كثرة  
يقال انها لازمة لا علمة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلوم الأول جاز أن يقدر ذلك مع العلمة الاولى  
ويكون وجودها لا علمة ويقال انها لازمة لا علمة ولا يدري عددها وكما تخيل وجودها لا علمة مع  
الاول تخيل ذلك لا علمة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما معارضة في زمان ولا  
مكان فيا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موحودا لا علمة لم يختص أحدهما بالاضافة  
اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعد ان تبلى الكثرة في المعلوم الاول الى  
هذا الحد فلذلك كثرت الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا جمل لا يحكمه في المعقولات الا ان

لاحاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما يعمد مكره من ان قولنا كان الله ولا العالم لا يدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فليتمأمل  
(ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثابتة لهم لا لزوم قدم الزمان وذكر ما يحتمل له هو انه لو كان الزمان حادثا لمامكن قبل خلق العالم وجود  
حركتين احدهما تنهى الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنهى اليه بمائة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة  
لانهما متتبع وجود حركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لدانها ما والما لان الخالق عاجز عن خلقه ما والاول باطل لانها كانتا

ممكنين بعد خلق العالم لازم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الاله كان الداعي وهذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلم  
انقلاب الباري من الخلق الى القدره وكل منهما محال ولا يمكن ان يتبدى الحركتان معا لا يستحيل ان يتبدى حركتان متساويتان في  
السرعة والبطء ثم تنهيان الى وقت واحد مع كون احداهما تدورا ومما تواترته او تواترته لا بد ان يكون الزائد مثل الناقص فيحصل قبل  
خلق العالم امتدادا اذا احدهما بحالة ٣٣ لا يمكن ان يحصل فيه الامانة تدورا والآخر بحيث يمكن ان يحصل منه ما تواتر تدورا وهذا ان

الامانة اذ ان المتفاوتان  
بالزيادة والنقصان  
لا حقيقة له ما الا الزمان  
فيلزم ان يكون قبل  
وجود الزمان زمان وهو  
محال فتعين كون الزمان  
قديما وهو مقدار الحركة  
وهي صفة قائمة بالحسم  
فيلزم قدم العالم (ثم قال)  
رحمه الله تعالى الاعتراض  
ان كل هذا من عمل  
الوهم وأقرب طريق في  
دفع المقابلة للزمان  
بالمكان فانا نقول هل كان  
في قدرة الله تعالى ان  
يخلق العالم الاعلى  
في سمكه أكبر مما خلقه  
بذراع فان قالوا لا فهو تعبير  
وان قالوا نعم فبذراعين  
وثلاثة أذرع وكذلك  
يرتقى الى غير النهاية  
ونقول في هذا اثبات  
بعدها العالم له مقدار  
وكية اذا لا كبر بذراعين  
لا يشغل ما شغله الا كبر  
بذراع فـ وراء العالم بحكم  
هذا كية فـ يستدعي هذا  
كية وهو الحسم أو الحلاء  
فـ وراء العالم خلاء أو خلاء  
وكذلك هل كان الله تعالى  
قادر على ان يخلق كرة  
العالم أصغر مما خلقه

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تعاوت فيما ينتفي من الماء والشغل  
للاحياء زاد الماء المنتفي عند نقصان ذراعين أكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع ويكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون  
مقدرا (وجوابا) في تحييل الوهم تقدير الامكانات الرمائية قبل وجود العالم كجوابكم في تحييل الوهم تقدير الامكانات المكانية  
وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لانقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس

صدر

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة العقل فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض رالو حدود العدم والامتنع هو الجمع بين النفي والاثبات وأليه ترجع المحالات كلها فهو محكم فاسد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواحد مستغن عن العلة فتقولوا بما قاله الدهريون من نبي ٣٣ الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب

وليس هكذا مذهبكم (الثالث) أن هذا العاسد لا يحجز الخضم عن مقابلته بمثله فتقول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن أن يسل وافي الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لأن الوجود لم يكن ممكن أن لم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس ممكن الا بدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان متمتعاً فصار ممكناً (قلنا) ولم يسـ تحيل أن يكون متمتعاً في حال ممكناً في حال (وان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقداراً ممكناً وأكبر منه أو أصغر بمقدار طفر متمتعاً فان لم يستحل هذا فهو طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكره من تعذر الامكانات لا معنى له واعمال المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه أبداً لو أرادوا ليس في هذا القدر

صدر منه فلذلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الملك ومن حيث انه يعقل حاله صدر منه عقل الملك وهذه حقائق لا تظهر مناسبتها ولتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء وايضا مدقوا فيها اد العقل ليس يحياها ولا يترك البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع بكر وافي خلق الله ولا تتعكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقتان فرقة أهل حق وقدرأوان العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يور حدينه فافترأ الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدرأوا أن العالم قديم كما هو عليه ولم يشتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما اللاسعة) فقد رأوا أن العالم قديم ثم أنشوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فعلا مخترا يفعله بعد أن لم يعمل كما شاهد في اصناف الفاعلين من الحياط والساج والبياع بل نفي به علة العالم ونسبها الى المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمعنا صانعا فهذا التأويل وثبوت هو حود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاما نقول) العالم موجوداته امان ان يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فبالتالى العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة الله فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالآخر علة أولى لا علة لوجودها فسمي المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فاما لم نمن به الامور جودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد عنده فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شيء أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصلابة والليونة والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظرنا ان المقصود أن هو جودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق واما الخلاف في الصمات وهو الذي ذهب اليه المبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون احسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظرنا فيمطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصمات بهذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقدير ان هذه الموجدات لها علة ولعلها علة ولا علة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فاما بقول عرفتم ذلك ضرورة غير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الصمات وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بخوير حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لانهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجدة معاً في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتماهي وعدم التماهي فيلزمكم في المعوس البشرية المعارضة للابدان فانها لا تنفي عندكم والموجود المعارف للمدن من المعوس لانهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان واسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات وقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥ - تماهات غرالى) ما يوجب اثبات زمان ممتدا لأن يضيف الوهم اليه بتلخيصه شيأ آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة اتى اطل بها عدم امكان كون العالم أكبر مما هو عليه نظراً (أما الاول) فلا بالاسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يرجعون ان هيولى الافلاك لا تقبل مقداراً أصغر أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكادت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة بمقدار هو أصغر أو أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا أنه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر منه أن يكون مستغنياً عن السبب الموجودان معنى ووجوب مقداره المخصوص له وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر مما هو عليه أنه اذا وجد بايجاد الفاعل لا قبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجود ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود مما يكما بل وابق الامكان الى حدود

يسـ يلزم الانقلاب من  
الامتناع الذاتي الى الامكان  
ولانزع في استحالته  
بحـ لاف القول بامكان  
مقـ مدار للعالم دون ماهو  
أزيد منه أو أدنى فانه  
لا استحالة فيه لاحتمال  
أن لا تكون المادة قابلة  
لغير ذلك المدار كما ذكره  
فـ لانهم المقابلة لظهور  
امتناع أحـ دها دون  
الآخر (لا يقال) معني  
قوله لم يكن وجود العالم  
قبل وجوده ممكنا هو ان  
الوجود المقيـد بالحصول  
في الزمان السابق غير  
ممكن وهو أخص من  
الوجود المطلق ومنابر  
للوجود المقيـد بالحصول  
في الزمان اللاحق ولا  
يلزم من امتناع الاحص  
امتناع الاعـم ولا من  
امتناع أحـ د المنابر  
امتناع الآخر فجاز أن  
يتمنع وجوده المقيـد  
بالحصول في الزمان  
السابق ولا يتمنع وجوده  
مطلقا في الزمان اللاحق  
وايس فيه انقـلاب  
من الامتناع الذاتي الى  
الامكان بل الوجود المقيـد  
بالحصول في الزمان

قبله ومعها وبعبده وان كان الكل بالنعوع واحدا فاعتدكم في الموجود في كل حال نعوس لاعدادها (فان قيل) النفوس ليس لها صفها الرتبة بالنعوض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيط به نحن بوجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعمل والمخلوقات واما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم احدا القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وسمي تكرر على من يقول بان هذه النفوس التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفوس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد البعض والعلة غائبة ان يقال انها قبل المعلوم بالطبع كما يقال انها فوق المعلوم بالذات بالامكان فادالم يستحيل ذلك في العقل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما لا هم لم يحوزوا اجساما معها افوق بعض ما كان الى غير نهاية وجوزوا بوجودات بعضها قبل البعض بالرمان الى غير نهاية وهل هذا التحكم بارد لا أصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من احاد العلل يمكن في نفسه او واجب فان كان واجبا فلم يمتقر الى علة وان كان محتملا فان كل موصوف بالامكان وكل ممكن فيتمتع على علة زائدة على ذاته فيتمتع الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الان يراد بالواجب ما لا علة له لو حوده يراد بانه يمكن ما لو حوده علة وان كان المراد هذا فليرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد يمكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس يمكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بفهوم (فان قيل) بهذا يؤدي الى أن يتقوم واجب الوجود بكميات الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب فلا سلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والرمان عندهم قديم واحاد الذوات حادثة وهي ذوات اوائل والخموع لا أول له فقد يتقوم ما لا أول له بذوات اوائل وصدق ذات الاوائل على الآحاد ولم يصدق على الخموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال لخموع علة وليس كل ماصدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وله بعض وله جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فبين ان من يجوز حوادث لا أول لها وهو صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يمكن من انكار علل لانهاية لها يخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع رفقهم الى التحكم الخفى (فان قيل) ليست موجود في الحال ولا صور العناصر وانما الموجودات موجودة واحدة بالهمل ومالا وجود له لا يوصف بالشيء وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها عللا لبعض فلا سبيل قد تعرض ذلك في وجهه واعمال الكلام في الموجود في الاعيان لا في الازدهان ولا يبق الاعموس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اربعة قبل التعاق بالابدان وعدم مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا

السابق يتمتع دائماً والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائماً (لأننا نقول) لو حاركون الشيء الواحد عن  
 ممكن الوجود في زمان يتمتع الوجود في زمان آخر سواء على أن الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقاً أو متناً للوجود في زمان  
 لاحق بحسب الإضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أهم منه أو امتناع الوجود اللاحق لحازا استغناء الحوادث عن  
 الحديث لحوادث يتمتع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها إلى صانع يحدتها بل ذواتها



كأنه في حدوثها وفيه سد باب اثبات الضائع بالاستدلال عليه من مقتضاته (فالوجه) الا كنه في الجواب ما ذكره من التحقيق من أن الامكانات المقتضية أمور وهمية لا وجود لها في الخارج أصلاً فلا يلزم قدم الزمان بل المسألة أن الله تعالى قديم قادر لا يمنع العمل عليه أبداً وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لأن معني قدمه هو أن لا قدرنا له زماناً لانهاية لها كان الله موجوداً معها بأمرها لأنه موجود في الانداته تعالى منزلة عن أن تكون زمانية أو مكانية ٣٥ ولا يلزم من تقدير الشيء وفرضه وجوده وتحققه وبما

يؤيد ذلك هو أنه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث تحققي الزمان والزمان المعتبر ما إن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً فإن اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لم يكن للزمان زمان وإن لم يشترط فقد صار القديم معقولاً قديماً من غير اعتبار تحققي الزمان وإذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليعقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وإن كان حادثاً مع أنه لا يشترط في كونه حادثاً وجود زمان آخر لا متناهي أن يكون للزمان زمان آخر فإذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليست صور مثله في حق العالم وفي جميع الأمور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو أن العالم يمكن الوجود في الارل والالزم الانقلا ب من الامتناع الداعي الى الامكان الداعي وهو باطل بالضرورة

عن ان توصف باسم الانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للزجاج وانما معني الموت عدمها ولا تقوم لها بجوهر مادون الجسم فاذن لا وجود للنفس الا في حق الاحياء والاحياء الموجدون محصورون ولا ينتفي النهايت عنهم والمعدومون لا يوصفون أصلاً لا بوجود الانهاية ولا بد من عدمها الا في الوهم اذا فرضوا وجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس أو ردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم ان حكموا ان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطليس والمعتبرين من الأوائل ومن عدل عن هذا المسلك فقول له هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا ما اذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاء ما حدث مع الى الآن لا محالة موجدات لانهاية لها والدورة وان كانت ممتدة حصول موجد في ما بقي ولا ينتهي غير مستحيل وهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جنى أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجدات وهو لازم على كل مذهب لهم اذ أثبتوا دورات لانهاية لها (مسألة) في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما مالا علة له واستدل لهم على هذا بما يكتن (المسلك الاول) فلو علم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود موقلاً على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته ولا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود موقلاً وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لانريد بوجوب الوجود الاملا ارتباطاً لو وجوده بلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على ريد وعلى عمر ولعله وليس زيد انسا بالذاته اذ لو كان انسا بالذاته لما كان عمر وانسا بالذاته بل بلة جعلته انسا ما وقد حمل عمر وأيضاً انسا ما فكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة مع مولد له ليس لذات الانسانية فيكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الاله وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر هذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحداً (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعله تقسيم خطأ في وضعه فاما قد سماه ان لفظ وجوب الوجود في اجمال الآن يراد به نفي العلة فاستعمل هذه العبارة فقول لم يستحيل ثبوت وجودين لعله لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة له لعله لذاته أو بسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فأي معنى لقول القائل ان مالا علة له لعله لعله لذاته أو لعله اذ قولنا لعله لعله سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لذاته وان عيتم بوجوب الوجود وصحاحنا بتا لواجب الوجود سوى انه موجود لعله لوجوده وهو غير مفهوم في نفسه والذي ينبغي ان لا علة له لعله لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم عرض قبل ان هذا امره ان من حرف لا أصل له بل يقول معنى انه واجب الوجود لعله لوجوده ولا علة له لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة مع لاً أيضاً بذاته بل لعله لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلاً كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلاً عما رجح الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعله فان كان لذاته في معنى أن لا تكون الحجرة لوما وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية اللذات السوداء وان كان السواد لوناً لعله جعلته لوما ينبغي أن

وكذا يصح تأخير المأري في العالم أركى والالزم الانقلاب المذكور وهو أي ماد كرامن أرلية صحة العالم وأزلية صحة تأثير المأري فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثاً لم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لانهاية وذلك لا يليق بالجوهر المطلق (واحيب) ما بالاسلم امتناع ترك الجود مدة لانهاية فان المبدأ أعني ما فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة له مع أنه يجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فالالزم مما ذكرنا رلية الامكان وهي غير

امكان الازلية وغير متزمنة له وذلك لا ما اذا قلنا امكانه ازل أو ثابت أزلا كان الازل طر و قال لا مكان فيه لزوم أن يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصالا مستمرا غير مسبوق بعد الاتصال وهو ثابت للعالم وتأثير الباري تعالى أيضا (واذا قلنا أزلية ممكنة) كان الازل طرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل محتملا ولا يلزم من

بعض سواد ليس يكون أي لم تجعله العلة لو بافتان ما ثبتت للذات زائداهي الذات لعله يمكن تقدير عدمه في الوهم وأن لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لو لداته قولاً يمنع أن يكون غير ذاته فكذلك لا يقال أن هذا الوجود واجب لذاته أو لعل له لذاته قولاً يمنع أن يكون ذلك غير ذاته بحال (مسلكهم الثاني) أن قالوا الوفرضا واجب الوجود لكنا متماثلين من كل وجه أو محتلمين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السوادان هما اثنتان اذا كانا يحملين أوفى محل واحد وأكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنتان لاختلاف ذاتيهما أما اذا لم تحتلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز أن يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز أن يقال في حق كل شخص أنه شخصان ولكن ليس يتبين بينهم مغايرة واداسمحال التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو ما ان يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فهو محال إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ولا في حوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذا لا تركيب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان المطلق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لعط الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان متركبا من أجزائه تنظم في الحد بالاعط تدل على تلك الأجزاء يكون اسم الانسان لمجموعة أو هذا لا يتصور في واجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنية (والجواب) أنه سلم أنه لا يتصور الاثنية إلا بالمغايرة في شيء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم أن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول تحكم محض بالبرهان عليه (وليس هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول لا يقدم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه وإثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق إلى الدوات من خمسة أوجه الأول بقول الانقسام فعلا أو وهما فذلك لم يكن الجسم الواحد مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال وهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الأول (الثاني) أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كاتقسام الجسم إلى الهولي والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا أن مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز أن يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي جسم ولا مجموعهم ما ممنوع مجموعهم ما فلهذا ينبغي أحدهما أنه منقسم بالكمية أعني التحريه فعلا أو وهما والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهولي فلا يكون مادة لأنها تحتاج إلى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواء ولا يكون صورته لأنها تحتاج إلى مادة (الثالث) الكثرة بالصعفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل المتعديات دون المتكثرات لأن المتعدي هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من أوجه هذا هو المشهور بين القوم (واعتبر عليه بعض الأفاضل من المتأخرين) ما قام الدليل على أن أزلية الامكان مستلزمية لامكان الأزلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من أجزائه الأول فيكون عدم منه شيء أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فاذا نظر إلى ذاته من حيث هو ولم يجمع من اتصاله بالوجود في شيء منها بل جاز اتصاله به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا أيضا حوار اتصاله به في كل منها معا هو امكان اتصاله بالوجود المستمر في جميع أجزائه الأول بالنظر إلى ذاته فإلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية الغير وذلك لا ينافي في الامكان الذاتي مثلا الحادث

يمكن أزلية باله نظر إلى ذاته من حيث هو وممتنع اذا أخذ الحادث مقيد بمحدوده ذات الحادث من حيث هو وامكانه أزل وأزليةه أيضا ممكنة واذا أحدهم قيد الحادث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجود أصلا لان الحادث أمر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج والمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحادث على أنه قيد لا جزء ونقول أنه ممتنع في الأول ويمكن في الثاني لا يزال (قلت) الامكان الذاتي معتبر بالقياس إلى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك إمكان ذاتي هذا ما ذكره بعمارة (ورد عليه) بان الأعراض السبالة كالحركة وما يتبعها الاشك انما تمتنع اجتماع أجزائها في الوجود والا كانت قارة وإكل واحد من تلك الأجزاء مكان مستمرا زلا والالزم الانتقلا ب مع امتناع استمرارها أزلا والالزم تكن طبيعتها على التتضي وعدم الاستقرار فثبت فيها أزلية الامكان بدون إمكان الأزلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (إذا عرفت هذا) فريد

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشترك بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتمت الوحدة (الراسع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد وسود ولون والسوادة غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادة فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا أيضا من في عن المبدأ الأول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدر وجود تلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود حرا من ذات هذه الماهية مع وجودها بل ذلك يحوز ان يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود معوما ماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الامو حودة كالسماء أو عارضا بغيره لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية الأعراض والصورة والحادثة فزعموا ان هذه الكثرة يجب أيضا أن تنبى عن الأول فيقال ليس لماهية وجود بصاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كيان الانسانية والشجرية والسمائية ماهية ادل وثبتت ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها والالزم تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واحدا ومع هذا فالحق يقولون لا يبارى انه مبدأ أو أول وهو وجود جوهر واحد وقديم وبارى وعقل وعادل ومعقول وفاعل وحالقي ومر يدوقا دروحي وعاشق وممشوق ولذيذ ومتلاذذ جواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب فيدعي ان الحق في مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل التفهيم ربحي في عناية (والعمدة في فهم مذهبهم) انهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلب وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقلوا ادا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجوده غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل هو حود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم عنه آخرا ويرجع حاصل القديم والماضي الى واحد ليس مسموقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمع بين السلب والاضافة اذ في علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود يرى عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذا صفته أي هو يرى عن المادة فادن هو عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل وله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل وإكل واحد اذهو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والا كان قارا وما تمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فزعموا ان لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يحوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا البرهان حارفي جميع الأعراض السبالة صونا كان أو غيره فلم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر الا لما كان معلولا لمتزوج الهواء الذي هو حركة محصورة حالة من قرع أو قلع محصورين وكانت الحركة مستمرة كان معلولا أيضا مستمرا بحسب استمرارها

أن نسلك بعض ماسخ لنا في هذا المقام فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الأعراض السبالة ليس له هوية اتصالية بل أمر بسيط غير قابل للتقسمة مستمر وغير مستقر وبحسب استمراره وعدم استمراره يحصل في الخيال أمر محتمل يحكم العقل بأنه لو حدد ذلك الأمر المتد في الخارج امتنع اجتماع أجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الأعراض غير قارة فليس للأعراض السبالة الغير القارة الموجود في الخارج أجزاء لاحرا ولا فرضا حتى ينقض بها أو ما بنفس تلك الأعراض فاما مستمرة وبمحوز استمرارها أزلا بطورا الى ذاتها وان استشكل هذا المعنى في الصوت واستبعد أن يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة أمرا بسيطا غير منقسم هو أنه لو انقسم امتنع اجتماع





جميع الاضواء (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه) هو ان امكان وجود العالم ازل والالزام الانقلاب فاذا كان الامكان اربابا لما يمكن على وفق الامكان لم يرل يعني اذا كان الامكان اربابا كان الممكن ايضا اربابا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها وبينها بعض من يمانه لم يكن اربابا بل كان حادثا مستحيل ان يكون اربابا لاستحالة كون الحادث اربابا لا يكون امكانه اربابا وقد ثبت انه اربابا وخاله طاهر فان المستحيل كونه اربابا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لاداته من حيث

هو وباللزام من كون امكانه اربابا على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذات العالم من حيث هو اربابا وهو لا ينافي استحالة اربابته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله تعالى لم يرد هذا الجواب على ان قال العالم لم يرل ممكن الحدوث فلا حرم مامن وقت الا وبتصور احدائه فيه واذا قدر موحودا ابدا لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجهه (وقد يحاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمته في الحادث المعين انه كان متمتعاً في الارل ثم انقلب حكمه فيما لا يرل فحين نقول في كل العالم كذلك وان حكمته انه كان في الازل مع انه لم يجب حصوله في الارل وكذلك ههما وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان المكلمات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في قيامه الوجود عليه من المبدأ من غير

الاعضاء الآلية فيتحرك بتحريك العصل والاعصاب اليد او غيرها ويتحرك بحركته القلم أو آلة أخرى خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمدا أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا مقدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعصل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واداقيل لهي) لم يرد به الا انه عالم علميا يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الخي هو الفعل الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا يحيا تنافيا لانتفاء القوىتين مختلفتين يبعث عنهما الادراك والفعل حياته عين ذاته ايضا (واداقيل له جواد) فعنه انه يفيض عنه الكل لا تعرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون للجم عليه فائدة فيما هو به منه فالفعل من يجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والشأن ان لا يحتاج الجواد الى الوجود فيكون اقدامه لحاجته نفسه وكل من يحول ليجرح أو ينشئ عليه أو يتخلص من مدمه فهو مستغنى وليس بجواد واعمال الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس بشيء به خلاصه عن ذم ولا كمالا مستعاضا به فيكون الجواد اسما مبنيا عن جوده مع اضافة الى الفعل وسلب للعرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واداقيل خير محض) فاما ان يراد به وجوده بريثا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والافالو جوده من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير ما هو سبب النظام الاشياء والاول مبدء النظام كل شيء فهو خير ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة (واداقيل واجب الوجود) فعنه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه أو لا حرا (واداقيل عاشق ومعتشوق ولدي ومولود) فعنه ان كل جمال وبهاء وكل فهو محبوب ومعتشوق لدى الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لخصوكل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسانيه واحدا كان محبا للكمال ومولودا له وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم عاير ول او يخشى زواله (والاول) له البهاء الاكبر والجمال الاتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الا من من امكان النقصان والروال والكمال الحاصل له فوق كل كمال تحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتداذبه فوق كل التداذل لانه لا نسبة للذات انما اليها المنة بل هي احل من ان يعبر عنها بالذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابداع في الاستعارة كما يستعمله لفظ المريد والمختار والماعل مع القطع بعدم ارادته عن ارادته وبعد قدرته وعلمه عن قدرته وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته اشرف من احوال الملائكة وأخرى بان يكون معوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالها ولم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الجوار والخبر ير اشرف من حال الملائكة وليس له الذلة اي للبدن من الملائكة المحررة عن المادة الا السرور بالشرع بما حصلت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي لا اول فوق

احتياج الى الامكان الاسمي بعد ادى وقسم يحتاج الى اسمة بعد ادى المادة لخصه وله مسمى او مسمى قالوا والقسم الاول مسمى في الوجود لا لا نقصان في تهيمته والمبدأ انما في فاعليته ولم يصب عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف على اسمة بعد ادى المادة فعدم ايجادها في الارل لا ينافي الوجود لان الجود فائدة ما ينبغي لمن ينبغي لا يعوض ولا لغرض وقبل علم اسمة بعد ادى المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها فائدة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك ايجاد ترك الجود (الوجه

(الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبق بالمادة فلزم تكن المادة قد علمت ان كان كل مادة مسبقة باخرى  
 لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المتعدي في الوجود ذلك ما طل بالبرهان والانعاق قالوا ثبت له ان هذا المقدار ان لما قدمنا سوى  
 الله تعالى وان شئت اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية  
 فتكونان ايضا فثبت فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عن تركيب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاحراء المسادية

الذي للثلاثة فان وجود الثلاثة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان  
 العدم نوع شين ونقص ليس شي برشاعن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال  
 الاكل هو مشوق عشقة غيره اولم يشقه كما انه عاقل ومقول عقله غيره اولم بعقله وكل هذه المعاني  
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل محدد يردح الكلى الى معنى واحد  
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقصة الى ما يجوز اعتقاده بنسب انه لا يصلح على اصلهم  
 والى ما لا يصلح اعتقاده فمبين فسادهم والى المراتب الجسمية في اقسام الكثرة ودعواهم فيها ولينين  
 عجزهم عن اقامة الدليل وان رسم لكل واحد مسئلة على حيا لها (مسئلة) اتعقت العلافة على  
 استحالة اثبات العلم والقدر والارادة للبدن الاول كما اتعقت المتصلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي ردت  
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة رائدة على  
 ذاته كما يجوز في حقها ان يكون علمها وقدرتها تمازا انداه الى ذاتها او زعموا ان ذلك بحسب كثرة لان  
 هذه الصفات لو طرات علمنا انكم انما نرا رائدة على الذات ان تحدثت ولو قدرت مقارنا لوجودها من  
 غير تأخر لما خرج عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة وكل شين ادا طرا أحدهما على الآخر وعلم ان  
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونها شين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان  
 تكون هذه الصفات مقارنا لذات الاول عن ان تكون أشياء سوى الذات فيوجد ذلك كثرة في واحد  
 الوجود وهو محال بل هذا اجمعوا على في الصفات فيقال لهم وبهم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه  
 وانتم محالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فارق قول القائل الكثرة محال  
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه  
 النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مساكن (الاول) قولهم البرهان  
 عليه ان كل واحد من الصفات والموصوف ادا لم يكن هذا ذلك ولذا ان هذا فاما ان يستغنى بكل واحد  
 عن الآخر في وجوده أو يفتقر لكل واحد الى الآخر أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر  
 فان مرص كل واحد مستغنيا فاما واجب الوجود وهو الانبياء المطلقة وهو محال واما ان يحتاج  
 كل واحد منهم الى الآخر فلا يكون واحد منهم ما واجب الوجود اذ معي واجب الوجود ما قوامه  
 بداته وهو مستغن من كل وجه عن غيره وما احتاج الى غيره فذلك الغير علمته اذ لو رفع ذلك الغير لا تمتنع  
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وابتيل) أحدهما يحتاج دون الآخر الى  
 يحتاج مع لول والواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان مع لولوا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان  
 ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والافتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو  
 القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الانبياء المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في  
 المسئلة التي قبل هذه وانما الاثم الانبياء على بي الكثرة في هذه المسئلة وما بعد هذا فما هو فرع هذه  
 المسئلة كيف تنفي هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات  
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقيقة فيقول قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود يقال  
 ان أردت الواجب الوجود انه ليس له فاعلية فلم قلت ذلك وسم استحالة ان يقال ان الذات واجب

واصورية للشي قد علم  
 كان ذلك الشيء قد علم  
 بالضرورة وهذا  
 الاستدلال موقوف على  
 اثبات الهيولى والصورة  
 وان الهيولى لا تخلو عن  
 الصورة واثبات ان كل  
 حادث مسبق بالمادة  
 ولم ذكر ما عولوا عليه في  
 اثبات هذه المقدمات من  
 الأدلة وما يتوحد عليها  
 من الاراد والاطال ليعلم  
 بطلان دليلهم اما الهيولى  
 فزبد عما احتجوا به على  
 وجودها وانهم قالوا  
 الجسم البسيط أي الذي  
 لا تركيب من الاجسام  
 المختلفة الطباع كالماء  
 مثلا لا يتركب من اجزاء  
 لا تتحسروا وما في حكمها من  
 الجواهر المنقسمة في جهة  
 أو في جهتين فقط لا امتناع  
 وجودها في الخارج فهو  
 متصل في حد ذاته فلو كان  
 قائما بذاته وكان حقيقة  
 الجسم عبارة عنه لمكان  
 تفريق الجسم الى جسمين  
 اعدا ماله بالكلية ايجاد  
 آخرين عن كتم العدم  
 وذلك لان الجسم المتصل  
 في حد ذاته ادا طرا عليه  
 الانفصال وحصل هناك

حسمان لا يكون ذلك المتصل الواحداني لا مفصل باقيا بداته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين الوجود  
 فيه بالاعمال والا لكانا مفصلين لا في حد ذاته فقد علم ذلك المتصل الواحد بالكلية وو حدم متصلان آخران من كتم  
 العدم وهم باطل بالضرورة فنعين ان هناك شي آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بدته في الحالين ان لا يكون  
 التعريف اعدا بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحد او مع المتصلين من غير متصلا واحد ولا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا

ولامة تعدد او لا متصل ولا منفصل بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحداً لوحدته ومعدداً بتعددته ومتصلاً مع اتصاله متصلاً مع تعدده وانفصالاً به عن بعضه واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلًا واحدًا مع المتصل المتعدد متصلًا متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد محتصاً به اختصاصاً بالاعت بالمتعدد فيكون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال ولتصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامة متناع كون العرض محلاً للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى

بالحيولى الاول وذلك الجوهر المتصل بدعى صورة جمعية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم بطلان الخيز الذي لا يتجزأ أن انفعاء الخيز الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متصلاً في نفسه بل اللازم أحد الامرين اما كونه متصلاً في نفسه كما هو عند

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولا يمكنه مع هذا قديم لا فاعل له كما الخيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاداسلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاح الحكم والادليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح الحكم وانما يدل على اثبات طرف به قطع به تسلسل العمل والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواجب له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته وليكنها تكون مقررة في ذاته فله طرح له طواجب الوجود فانه يمكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة يدعى غيره تحكيم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه واقعة المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة واقعة العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا حرم قطعها هذا التسلسل ايضا قلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائماً بغيره اذ علمنا في ذاتها اودا لا محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل عاتها الفاعلية مع الذات ادلا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تر للذات هذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا الصفة (وأما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن أين يلزم أن ينتفي المحل حتى تنفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل وبكل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو واقع قضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان أراد بواجب الوجود شيئ سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا تسلسل ان ذلك واجب أصلاً ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة له حوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له حوده في ذاته وفي صفاته جميعاً (المسلك الثاني) فلو لم يكن العلم والقدرة فيما بالساد اخلي في ماهية ذاتها بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايصا داحلة في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائماً له ورب عارض لا يمارق أو يكون لازماً لماهية وبصير بذلك مقوم لذاته واذا كان عارضاً كان تاردا للذات وكان الذات بمباديه فكان معلولاً فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغييره دارة (فيقول) ان عيتم بكونه تابعاً للذات وكون الذات سبباً له ان الذات علة فاعلية له وامامه وله للذات وليس كذلك فاد ذلك لزم في علمنا بالاضافة الى ذاتها اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا ما سلم فلم عيتم هذا ما سلم بغير عنه بالتابع أو المعارض أو المعلول أو ما أراد المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياساً بالصفات بالموصوفات ولم يستعمل أن يكون قائماً في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له وبكل ادانهم تنويل بتقديج العبارة بتسميته بمكاناً وحائراً وتابعاً ولا موصوفاً ولا وان ذلك مستهكر فيقال له ان ار يد ذلك ان له فاعلاً فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولا يمكن له محل هو قائم فيه فله معنى هذا المعنى رأى عبارة ار يد فلا استعالة فيه ورب عاها ولو ابتهج العبارة من وجه آخر فلو اهدا يودى الى أن يكون الاول محتاجاً الى هذه الصفات ولا يكون عيباً مطلقاً اذ العي المطلق من لا يحتاج الى عـ بر ذاته وهذا كلام لهطى في غاية الركاكة فالصفات الكمال لا يباين ذات الكمال حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاد

٦ - ثم قد عراني  
الانفصال الخارجى أو حواره لانه لا ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية الاول باطل قطعاً بتغير الثاني وبكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة العلية فهو به يحصل المطلوب الذي هو اثبات الحيولى (لا بانقول) لان سلم توافق الاجزاء في الماهية لحوار ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد احراً متوافقة في الماهية الموعية واستيماد تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحسن من اجزاء متخالفة الخفاثى بالترهاهه ايجـ رى في امثال هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان اثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كاملاً مثلاً مقصداً لا واحداً فلا نسلم  
 ان ذلك الامر المتجدد اذا كان قائماً بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداؤه بالكلية وايحاد الجسمين آخري عن كتم العدم (قوله)  
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في بلامفصل باقياً بذاته  
 ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٢ فالقول ان اريد به ان المتصل الواحد في غير ناق معصية الوحدة والاتصال وان

كان لم يزل ولا يزال كاملاً لا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً وكيف يجوز ان يعرف عن ملازمة  
 الكمال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالحاجة الى وجود صفات الكمال  
 لذاته ناقصة فيقال لا معنى لكونه كاملاً الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً الا وجود  
 الصفات المتناقضة للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي هي اتم الالهية مثل هذه التحيلات  
 اللفظية (فان قيل) اذا اثبت ذاتاً موصوفة وحلوا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى  
 مركب ولذلك لم يجوز ان يكون الاول جسماً لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب  
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لا له له ولا موجود له وكذلك يقال  
 هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فاعلم  
 يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يحل عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم)  
 يلزمه ان يجوز ان يكون الهة الاولى جسماً كما تستلزمه علمكم من بعد وكل مسائلهم في هذه المسئلة  
 تحييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالموا يلزمهم ان  
 يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فهم من يسلم ذلك ومنهم من  
 قال لا يعلم الاداة (فاما الاول) فهو الذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بسوع كلي لا يدخل  
 تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تحدد الاحاطة بها تعير في ذات العالم (فبقول) علم الاول  
 بوجود كل النوع والاجناس التي لا نهاية لها في علمه نفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره وقد اثبتتم كثرة  
 ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تميزوا عن يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه به وعين  
 ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حدثا شئ الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين المتبني والاثبات  
 والعلم بان شئ الواحد لما كان شياً واحداً استحال ان يتوهم في حالة واحدة وجوداً ومعدوماً والم يستحيل  
 في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره عين علمه بنفسه اذ لو كان  
 نفيه نفيها له واثباته اثباتاً له اذ يستحيل ان يكون ريد موجوداً وريد معدوماً عني هو عينه في حالة  
 واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذلك في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن  
 ان يتوهم وجوداً واحداً دون الآخر في العلم بالذات لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته  
 فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً في كل من اعترف من الغلاة بان الاول يعرف غير ذاته  
 فقد اثبت كثرة الاحالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدءاً للكل فيلزم العلم بالكل  
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الاميداً فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدءاً للغير الا ويدخل  
 الغير في علمه بطريق التضمن والازم ولا يمكن ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات  
 واعلم ان منع ان يكون في نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مدراً  
 فحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مدراً فيريد على العلم بالوجود لان المدئية اضافة  
 للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المدئية اضافة لكانت كثرة ذاته وكان له وجود  
 ومدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم ان كونه معلولاً  
 اضافة له الى علته وكذلك كونه علمه اضافة له الى معلوله فالارام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءاً اذ فيه

التسعين لم يكونا حاصلين  
 مع صفة التعداد والانقسام  
 فسلم ولا يحدى نفعاً وان  
 اريد ان الذات المعروضة  
 للانفصال اولاً لم تنبثق  
 حال الانفصال والذات  
 المعروضة للانفصال لم  
 تكن حاصلاً فممنوع  
 ودعوى الضرورة فيما  
 خالف فيه جم غفير من  
 العقلاء غير مسموعة بل هو  
 من قبيل اشتباه  
 المعارض بالمعروض  
 ثم ان سلمنا ذلك لكان  
 لا نسلم انه لا يجوز ان  
 يكون التفريق اعداؤه  
 للجسم وايحاد الجسمين  
 آخري عن كتم العدم  
 ودعوى الضرورة ممنوعة  
 كيف وقد ذهب اليه جميع  
 من أساطين القدماء  
 كافلاطون وغيره وأما ان  
 اله يولي لا يتخلو عن  
 الصورة فالجسم التي  
 اعتمد عليها ابو علي هو انه  
 لو وجدت اله يولي بدون  
 الصورة لكانت حال  
 كونه مجردة عن الصورة  
 اما ذات وضع أي مشار  
 اليها بالاشارة الحسية أولاً  
 فان كان الاول يلزم ان  
 تكون اله يولي جسماً

أي صورة حسية لانها الجسم في بادئ الرأي لا متاع الجوهر الفردي وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك  
 أنها قابلة للصورة الحسية اذ الكلام في هوي الاجسام فاد حصلت فيها الصورة الحسية فاما ان تحصل في جميع الاحياز أو لا تحصل  
 في شئ منها أو تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان اله يولي المنظمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز  
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الاخير باطل لان اله يولي على ذلك التقدير نسبة الى جميع



الاحياز على السوية وكذا نسبة الصور الجسمية فانها تقتضي تحريها مطلقا لا معنى لخصولها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص  
بلاخص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحمل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فخصصها بمميز معين (لانا  
نقول) الكلام في المواضع الجبرئية كمواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها ظاهر في موضع جري والصورة النوعية وان عينت موضعها  
كلها الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية لخصولها في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

(والجواب) اما تختار انها  
غير مشار اليها بالاشارة  
الجسمية (قوله) فاذا حصلت  
فيها الصورة فاما ان  
تخصص في جميع الاحياز  
اولا فتخصص في شيء منها او  
تخصص في البعض دون  
البعض (قلنا) يختار  
الاول ولا نسلم لزوم كون  
الجسم الواحد في زمان  
واحد في مكانين او اكثر  
لجواز ان تكون الهيولى  
الحالية عن جميع الصور  
هيولى جميع الاجسام  
وايس قبل ثبوت الجسمية  
المتعددة في الاقطار احياز  
متعددة حتى يقال ان  
حصولها في بعضها دون  
بعض تخصيص بلا  
مخصص بل حصول  
الاحياز مع حصول  
الابعاد فيحوزان يحصل  
جميع الابعاد مع هيولاتها  
معا فيحصل جميع  
الاجسام في جميع الاحياز  
وتخصص الانواع لاجيازها  
المعينة بسبب صورة  
نوعية لخصها مع الصور  
الجسمية وخصصها  
باحيازها المعينة (قوله)  
الكلام في الموضع  
الجبرئية لا يعيد شيئا لانه

علم بالذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي  
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان  
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته  
كان له معلومان متبايران وكان له علم بهما وبعدهما معلوم وتعايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل احدهما من  
المفضل عن الآخر الوهم فلا يكون العلم بأحد هاهنا العلم بالآخر لو كان العلم بأحد هاهنا العلم  
بالآخر لعدرت قدر وحوادثهم دون الآخر وايس ثم آخرهما كان الكل واحدا فهذا لا يخفف بان  
يعبر به بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه  
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكميات المعلومة له لا تنهاى  
فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتبايرها واحدا من كل وجه وقد حالف ابن سينا في هذا غيره من  
الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم  
باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحبوا ان يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم  
نفسه فقط واما غيره فيعرفه ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فيترك هذا حياء  
من هذا المذهب واستنكفاته ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه ورغم ان علمه  
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيامن سائر  
العلاسة اطهورا لتناقض فيه في اول النظر فاذن ليس بمفك قريق منهم عن حري في مذهبه وهكذا  
يعمل الله بن ضل عن سبيله وطن ان الامور الالهية يستولى على كمها بنظره وتخييله (واي قيل) اذا  
ثبت انه يعرف نفسه عند اعلى سبيل الاضافة فالعلم بالمتضاف واحد من عرف الان عرفه معرفة  
واحدة وفيه العلم بالاب والابرة والسموة معذ فيكثر المعلوم ويتعد العلم فكذلك هو يعلم ذاته عند غيره  
فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا قل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة  
فيما لا يوجب حسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم  
وكل علم هو علم به نفسه وبمعلومه فيتعلم المعلوم ويتعد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله  
تعالى لانه لا نهاية لها ولا يصح منه بعلوم لانها لا اعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات  
العلم فليكن ذات الله تعالى علوم لانها لا اعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحدا من كل  
وجه لم يتصور علاقة بمعلوم بل بتهته ذلك كثرة ما على ما هو وضع العلاسة واصطلاحهم في تقدير  
الكثرة حتى بالعوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالو حود كان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له  
حقيقة ثم يوصف بالو حود بل رغبوا ان الو حود متضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فلي هذا  
الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا و يلزم فيه نوع كثرة اجل وأبلغ من اللازم في تقدير  
وجود متضاف الى ماهية (وأما العلم بالاس وكذا سائر المتضافات) ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات  
الاس وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ادما  
من شرطه وضروته والاهل لم يعلم المتضاف اولا لانهم الاضافة هي علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض

ان اراد ان المطلوب امر يخص كل واحد من الاجزاء المعروضة للمعصر الكلي بواحد واحد من اجزاء الكل (قلنا) تلك الاجزاء  
مفروضة فيه لأمو حودة حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحتيارها مخصص وان اراد ان المقصود امر يخص الاجزاء الحاصلة  
بالعمل لاختيارها فذلك يخص الدليل هيولى اجزاء العناصر الكلية فاللزم من الدليل حيثئذ ان لا يجوز حلول هيولى اجزاء العناصر  
عن الصورة الجسمية والمبدئية هو امتناع الحلول مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان تقارن الهيولى بصورة أخرى تخصصها باحد

المواضع الجزئية أو تنصف الهيولى في حال تحركها بأوصاف متماثلة يقتضى أحدها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بعد حصول الصورة فيها. (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بحيز معين وحصلت فيه فهي غير متحركة وان لم تخصص فستتبعها مع الأوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) فختار الشق الثاني ونمى كون نسبتها مع تلك الأوصاف الى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز أن يقل تلك الصغات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تخصص لها في موضع بل تعدلها لوضع معين وحصول في موضع معين حتى اذا انتهت

السلسلة الى الصفة الأخيرة تم استعدادها للحصول في موضع معين مع حصول الصورة الحسية فيها هذا كله اذا حيزها معهم على قانونهم من نفي العاقل المختار وأما على أصلها فلا حاجة الى ما ذكر بل نقول في الحسية اذا حصلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بإرادة العاقل المختار الذي أوجد الحسية فيها باختياره (وأما ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فلهـم في ذلك طريقان الاول أنهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لاق موضوع بل هو أمر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده والامور الاضافية أعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث ادلايته هو كونه محلا لشي قبل وجود الحادث ولا أمر الاتعلق

فكذلك اذا علم الاول ذاته مصافا الى سائر الاحناس والانواع وكونه ممددا لها افتقر الى أن يعلم ذاته وأحد الاحناس وأن يعلم اضافته نفسه بالمادية اليها والالم العقل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم ممددا فاما لم واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالميا لم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا يقول بتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو عاقل عن وجود العلم لاعتنا وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق بنفسه معلومه الذي هو سواد عاقل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى أن ينقطع التفتاته وأما قولهم ان هذا قلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والالم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض المهديين بل خوض الهاديين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تنهافت العارضة لا تهيد الحق فليس بل من هذا الخواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله ولا يجوز لكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا يخص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعييركم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعواكم بكم واذا ظهر محجركم في الناس من يذهب الى أن حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تذكر وان في خلق الله ولا تتم كبري في ذات الله) فما انكاركم على هذه المعرفة المتقدمة صدق الرسول بدليل المحركة المقصورة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن المطرفي الصغات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صغات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي والمنتبه عن اطلاق ما لم يؤذن المعترفة بالجزع عن درك حقيقة وانما انكاركم عليهم بتسليمهم الى الجهل بالله ابراهيم ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم ان انا قد عرفنا ذلك عمالة عقلية وقد بان عجزكم وتهاوت مساكم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان ما ين من يدعي أن براهين الالهيات قاطعة لبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ان سيباح حيث زعم أن الاول يعلم غيره فاما المحققون من العارضة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا بنفسه فيدفع هذا الاشكال بقولنا هيكم حرا يا هذا المذهب ولولا انه في عاين الزكائنا استسكف المأخرون عن بصيرته ونحن نسبه على وجه الجزئية فان فيه تفصيل معلوله عليه ادا الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه وهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فصلا عن الملائكة بل الهيمية مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى وأما ولاشك في أن العلم شرف وان عدمه نقصان فاس قولهم انه عاشق ومهشوق لان له الهاء الاكل والجمال الاتم وأي حال لو حود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا حيز له لا يحرق في العلم ولا بما لزم ذاته وبصدره وأي نقصان في عالم الله يريد على هذا (وليتجمل العاقل) من طائفة يتحققون في المعقولات برعهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا لم له أصلا لا يحرق في العلم وأي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تعني صورته في الافتتاح عن الاطباء والابضاح (ثم قال لهؤلاء) لم تخلصون عن الكثرة مع اذتمام هذه المحررى أيضا (فاما قول)

له بالحادث أصلا ادما لاتعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا لا أمر متعلق به ادا كان معصلا عنه ومبينا له في الوجود كالعامل مثلا لا صفة الشئ لا تقوم بما يباين به فتعين ان ذلك المحل أمر متصل به اصالا تاما حتى يصح قيام امكانه وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولكم كل حادث فهو قبل وجوده ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الذهن متمصف بالامكان مجموع (قواكم) والالزم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان حينئذ يلزم

اتصافه بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه  
 أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف لا يوجب ثبوت الموصوف في نفسه فإدراكه ليس الموصوف ثابتا وحده من الوجوه  
 يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والاختصار فيها بالاسم إلى ما هو ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل  
 وجوده في الخارج يمكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ ما كان قائما بذلك الموصوف في الذهن فإن ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية

أتى لا وجود لها في الخارج  
 والالزم التسلسل خارج  
 قيامها بما هو موجود  
 في الذهن (لا يقال) إذا لم  
 يكن الحادث قبل وجوده  
 في الذهن وفي الخارج  
 فكذلك يمكن الامكان  
 لازما لما هيته (لا يقال)  
 معنى كون الامكان لازما  
 لما هيته الممكن هو أنه كلما  
 تحقق المألوم في الذهن  
 أو في الخارج كان الالزم  
 ثابتا له مع امتناع أن  
 لا يكون ثابتا له لأنه يكون  
 ثابتا له سواء كان المألوم  
 متحققا أو لا فإنه باطل عند  
 ضرورة العقل ولا يقال  
 الامكان عبارة عن عدم  
 اقتضاء الوجود لعدم  
 وهو أمر سلبى (فقلنا)  
 الحادث يمكن من جهة  
 سلبية المجول ولا اعتبار  
 لعدم حرف السلب في  
 اللفظ والموحدة السالبة  
 المجول تساوى السالبة في  
 عدم اقتضاء ثبوت الموصوع  
 فلو لم يكن الحادث قبل  
 ثبوته في الخارج أو الذهن  
 فكذلك يمكن عدم إمكانه ثابتا  
 لعدم ثبوته في الخارج أو  
 الذهن لأن عدم ثبوته في  
 شيء منهما لا يقتضى انتفاء

علمه بذاته عين ذاته (فإن قلتم) أنه غيره فقد جاءت الكثرة (وإن قلتم) أنه عينه فما الفصل بينكم  
 وبين قائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو جاذب ذهني عقل وجود ذاته في حالة هو فيها عاقل عن ذاته ثم  
 نزول علمته وبتبعية لذاته ويكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قلتم) أن الإنسان قد يحل عن العلم  
 بذاته ويمطر أعليه ويكون غيره لا محالة (فقلنا) العبرة لا تعرف بالطريقان والمقارنة فإن عين الشيء  
 لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصح هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فما كان  
 الأول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريقا للشعور ولو  
 كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم وليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)  
 الحقايق ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل  
 وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه  
 وفي كمية وترديد وثباته قائم بنفسه وكذلك في كل الأعراض وبالنسبة الذي يستحيل أن تقوم صفات  
 الأجسام بنفسها دون حسيم هو غير الصفات بين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء من العلم والحياة  
 والقدرة والإرادة أيضا لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حيايتها وكذلك  
 سائر الصفات فإذا لم تكن سائر الصفات الأولى سائر الصفات ولا سلبها الحقيقة والمساوية حتى سلبوه أيضا  
 القيام بنفسه وردوا إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على أساسين بعدهم هذا  
 عجزهم عن إقامه الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مقرر (مسئلة) في إبطال قولهم أن  
 الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جسد ويدارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالحدس  
 والفصل وقد اتفقوا على هذا وبعدها عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى حسي أنه لم يقبل عنه معنى فصلى  
 فلم يذكر له حدا للحد فتنظم من الحدس والفصل وما لا تركيب فيه ولا حده وهذا نوع من التركيب  
 ورجعوا أن قول القائل أنه يساوى المألوم الأول في كونه موجودا وجوهره لا غير وبما ينه شيء  
 آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الحدس بل هو مشاركة في لازم عام ونزق بين الحدس والالزم في الحقيقة  
 وإن لم يترقى في العموم على ما عرف في المنطق فالحدس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل  
 في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوم لذاته فكون الإنسان حيا داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية  
 وكان جسا وكونه مولودا ومحلول فالإلزام له لا يمارقه قطو لكنه ليس داخل في ماهية وإن كان لا رما عاما  
 ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها ورجعوا إلى الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى  
 الماهية أما لا رما لا يمارق كالأسماء أو وارد بعدا لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست  
 مشاركة في الحدس وأما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل  
 أيضا في الماهية فالمدنية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزم من الذات بعد تقوم الذات  
 بأخرها ماهيته وليس المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم تدعى الذات ووجه لا في جسد ولذلك لا نجد  
 الاشياء المتقومات فان حدث بالالزام كان ذلك رسميا للتمييز لا تصوري حقيقة الشيء فلا يقال في حد  
 المثلث أنه الذي تساوى رواياه القائمة بين وإن كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال أنه شكل يحيط به ثلاثة  
 أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهره فإن معنى كونه جوهره أنه موجود في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لا نفاء هذا المعنى السلبى عنه في نفس الأمر فيلزم انتفاءه أيضا حال وجوده وهو باطل (لأننا  
 نقول) لو كان الامكان عبارة عن محرم ما ذكر من المعنى السلبى لمكان المتع حال عدم ثبوته في الذهن فكذلك لا تصافه حينئذ هذا السلب  
 انعدام انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء عدم لان الاقتضاء وصف بثبوت يقتضى ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا  
 بعدم اقتضاء عدم ولا حياء في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما فيلزم أن يكون ممكنا فإذا كان الامكان

ليس هذا المعنى السلي بل هو كالبلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه بهذا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا بتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود مالمات كوجود الجسم في نفسه ووجوده العرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده العرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته ووجوده آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او

يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان توجد لها الصورة وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محال لا بد ان يوجد الشئ حتى يمكن ان يكون شئيا آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يتخلو اما ان يوجد ذلك الشئ في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس والاشياء هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشئ لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده بمكان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما أمكن قبل وجوده ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود

ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمجده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع اولاف موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد وحد لا في موضوع ولنا معنى به انه موجود بالعدل حالة التحديد وليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقة وماهية في نفسه هو له لا غيره واذا لم يكن وجوده لا لم يشاركه غيره فلم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبه وإبطال (أما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكاية المذهب فبهم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى ينتم عليه نفى الانبيدية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شئ وبما به في شئ والذي فيه ما يشاركه وما يما بين به فهو مركب والمركب محال (فنتقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالة ذلك ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس والعقل مجتمع من أجزاء ما كان يصح لواحد من الأجزاء والجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداها وان كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الأجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبه ان ذلك ليس بجواب قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما العظام التي اخترعناها في لزوم انتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفه به وهو ان لا يكون فيه كثرة ولا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود واعمال الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انتقسام الشئ الى الجنس والعقل ليس كانتقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الحيوان مع زيادة نطقي فقول القائل ان الانسانية هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغنى عن نفسها اذا انهم اليها شئ آخر فهذا أبعد عن الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تقطع تسلسل المعمولات على علمنا احداهما على السموات والارضى على ما صرنا واحدا ما على العقول والاخرى على الاجسام كلها او يكون بينهما مابية ومفارقة في المعنى كما بين الجرة والحرارة في محل واحد فانهما يتمايزان بالمعنى من غير أن تفرض في الجرة تركيبا حسيما ومصليا بحيث يقبل الانضمام بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات في أي وجه يستحيل هذا في العلل وهذا يتبين بحزمهم عن نفي الغير صاعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ماهية المادية بين الذاتين ان كان شرطاً في وجود الوجود في معنى ان يوجد لكل واجب وجود ولا يتمايزان وان لم يكن هذا شرطاً ولا آخر شرطاً فكل ما لا يشترط في وجوده مستغن عنه ويتم وجوده بغيره (فلما) كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومشا اللبليس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فاما

مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشئ موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعتقاده شئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع ادلا علاقة له بشئ فيعلم ان يكون امكانه جوهر قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان



مقتضى ولما تبين ان مثل ذلك الشئ لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان ذاتا لم يكن موجودا كان متمتع الوجود ولا يخفى عليك انه اطباء لا فائدة فيه ورجوع بالآخرة الى أن ما لا يكون موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا له كونه محققا قبل وجوده وامتناع قيام مكانه بنفسه بذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وأبضا) نقائل أن يقول قوله وجميع هذه الامكانات محنحة الى موضوع موجود معها مسلم (قوله ادلا بدأن ٤٧ يوجد الشئ حتى يمكن أن يكون

شئ آخر غير مسلم ولم لا يكفي امكان الشئ في امكان أن يكون شئ آخر وأي حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره الحكماء المحققين في نهج الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمرا عقليا لا يكتسبه متعلق بشئ خارجي فممن حيث تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ويرد عليه أن الامكان المتعلق بالشئ الخارجي هو امكان وجود شئ في آخر أو مع آخر أو اما امكان وجود الشئ في نفسه فهو لا يتعلق بالشئ الخارجي بخلاف أن يكون الحادث شئ لا يتعلق بما لا يخلو بالحوادث فيه ولا يحجب له آلة لاستكمالها فلا يثبت كونه مسوقا بالمادة وان ثبت مما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق له شئ ممن الموضوع والمادة لا يكون حادثا وقد عرفت ضعفه (وأبضا) معنى تعلق الامكان بالشئ الخارجي هو تعلق امكان وجود شئ في آخر أو مع شئ آخر بذلك الآخر ولا حرج في

لا سلم ان الدليل يدل على واجب الوجود لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود ولينبه ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل في قولهم ان ذلك هو شرط في أن لا يكون له علة وهو هو فان ما لا علة له قديما له لا يعمل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقولنا نقائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطاً فلم كانت الجرة هي قال أما في حقيقة فلا يشترط واحد منهما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فالشرط أحدهما لا بعينه أي لا يمكن جنس في الوجود الاول فصل فكذلك من ثبتت علة في ويطع التسلسل لما فيقول بقايمان بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية فزائد على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكما أن فصل السواد وفصل الجرة لا يشترط اللونية في كونهما اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل له فذلك لا ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواحد لا لون لا كاللون المضاف الى اللونية (قلنا) لا سلم أن له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سمينه في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود لا ماهية خارج عن العقول ورجع حاصل الكلام الى أنهم يتوانى التشبهة على بنى التركيب الجفسي والاصلي ثم يروا ذلك على نفي الماهية وراه الوجود فلهما أبطلنا الاخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو بنين ضعيف الثبوت قريب من بيت العسكبوت (المسلك الثاني الا لزام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المحسوس باللائكة عندهم التي هي معلولات للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة ممتلئة بالاول ومعها لوله الاول فان الموجود الاول أيضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لو ازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جسيمة فليست العقلية المحررة للذات من اللوارم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم تتساها بشئ آخر قد عرفت ان الاثنية من غير مباينة وان باستقامتها المباشرة غير مائة المشاركة العقلية والمشاركة في الماهية فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندكم يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ادعاه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة واعمالا اشتراك في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم في مسألة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فقولهم عرفت ذلك بالضرورة أو بالظن وليس بضروري ولا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وبانه لا ماله والاهل والاهل لا يبع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فقولهم هذا رجوع الى مننع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاما نقول له حقيقة ماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي له امكان وجوده فليست أمل (الطريق الثاني) قالوا يمكن أن كان امكانه الذاتي كافيا في فيض ان وجوده عن واجب الوجود ولذا وحده كما كان العقل الاول أو مع شرط قديم كما كان العقل الثاني مثلا لا يدوم بدوام سنده لان المبدأ اتمام في فاعلية لا قصوري فيضه ولا يحل هذا وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيض ان الوجود منه أو منه مع ما لم يرمه ولو اختص وجوده بيمين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيض ان الوجود عليه من المبدأ القديم على

شرايط خادثة حتى تستعد الماهية لتقبل الموحدة من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن امكانا أحدهما الامكان الذاتي اللازم  
لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لا بد أن يكون كل منها  
مستوقفا آخر مستقار ما يلا الى النهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مستوقفا بحدوث آخر مستقار ما يلا فلا يحلوم ان  
تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثه وعلى الاول لزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللامستوق

بحدوث مستوقفه هذا  
خالف وبحسب تلك  
الحوادث تحصل حالات  
متممة لذلك الممكن من  
الوجود متممة اقرب بالقرب  
والبعده هي الاستعدادات  
وتلك الاستعدادات  
المتفاوتة بالقرب والبعده  
لا تكون معدومة لا متماع  
التموات بالقرب والبعده  
في المعدوم فهي موحدة  
ولا يجوز ان تكون قائمة  
بذلك الممكن لانه لم يوجد  
بعد بل تكون قائمة  
بوجود آخر وذلك  
الموجود اما ان يكون  
له تعالى بذلك الحادث  
بان يوجد فيه اومه أولا  
(والثاني) ضروري  
المطلان فتمين الاول وهو  
المعنى بالمادة (فان قلت)  
لم لا يجوز أن تكون تلك  
الحوادث المتممة لذلك  
الممكن الى الوجود امورا  
قائمة بنفسها لا تتعلق لها  
بالحل أصلا ولا يكون  
اختصاصها بحدوث دون  
حادث بسبب خصوصيات  
تلك الحوادث المتعاقبة  
الى حدهم من حدود  
تلك السلسلة (قلت) لانه  
لا يتصور قرب المعدوم  
من الموحدة على مراتب

ليست معدومة مبنية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تابعا ولا زما فلا مشاحة في الاسماحي  
بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عموما يتابع  
المعقول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عدا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الاعلى  
قطع تسلسل العلل وقطعة بحقيقة موحدة وماهيته ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان  
قلت) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تاسع له فيكون الوجود معدوما ولا مفعولا (قلنا) الماهية  
في الاشياء الخادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عموما السبب الفاعل له وان عدا به  
وحدها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه اعلم الاستحالة في تسلسل العلل فان  
انقطع وقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة ولا بد من برهان على استحالة موكل براهينهم  
تحتكمات منها على أخذ لفظ واحد الموحدة معنى أن له لوازمه لم ان الدليل قد دل على واجب  
الوجود بالبعث الذي وصفوه وائس كذلك كما سبق وعلى الجملة دال عليهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات  
وبني انقسام الخسني في الفصل الى الالهة أعض وأضعف ان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ  
والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موحدة وهم يقولون كل ماهية موحدة فتمت كثرته اذ فيها ماهية  
وجود وهذا غاية الصلال فان الموحدة الواحدة معقول بكل حال ولا موجد الاول حقيقة موحدة  
الحقيقة لا يبي الوجود (المسلك الثاني) هو ان يقول وجود الماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا يعقل  
عدم امر سلا لا بالاضافة الى موحدة بقدر عدمه فلا يعقل وجود امر سلا لا بالاضافة الى حقيقة معينة  
لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي  
الحقيقة واداني حقيقة الموحدة لم يعقل الوجود كما هم قالوا وجود ولا موجد ولا موجد وهو متناقض وبديل  
عليه أنه لو كان هذا معقولا لحاز أن يكون في المعقولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة  
ولا ماهية له وناهية في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب الا أنه غير  
معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبأن ينفي علمته لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج  
عن كونه معقولا وانتهى الى هذا الحد اعلم طاعتهم فقد ظموا أنهم يبرهون فيما يقولون فانتهى  
كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي للحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا مسمى له  
أصل اذ لم يصف الى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واحد وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواحد الا نفي  
العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة  
حتى توصف بان العلة لها ولا يتصور عدمها لا معنى للواحد الا هذا اعلى ان الوجود ان زاد على  
الوجود فقد حازت الكثرة وان لم يرد فكيف يكون الماهية والوجود ليس عاهية فكذلك اما لا يريد  
سامية (مسئلة) في تحييرهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس محسم (فمقول) هذا اعلم يستقيم لمن  
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يحلوم عن الحوادث وكل حادث فيقتر الى محدث وأما انتم اذا  
عقلتم جسما قديما لا أول لوجوده مع انه لا يحلوم عن الحوادث المعتم على ان يكون الاول حدها اما انتم  
وأما الفلك الاقصى وأما غيره (فان قيل) لا الجسم لا يكون الامركبة منقسم الى حراين بالكمية  
والى الحدودى والمحدودة بانفسه المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى نساير اثر الاحسام والا

محللة غير منتهية حال كونه معدوما لا اذ كان ذلك أمر يتعاق وجوده اما بان يوجد فيه اومه  
وتوارد عليه حالات غير منتهية لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل مان المحل هو الذي  
يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب واما ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول  
بان المبدأ موجب عام الفيز بانسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بحدوده بعض دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل

وهو متنوع بل المبتدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداده على ان لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة  
 حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم أنه موجود في الخارج حتى يحتاج  
 الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن بحال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم  
 يوجد في الذهن أيضا حينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على شذوذه ٤٩ في الخارج وكما من معدومات  
 خارجية تتصف بالتفاوت

والاحسام متساوية في انها اجسام وواحدا بالوجود لا يقبل القسمة بهذه الوحدة (قلنا) وقد اطلما  
 هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض كان معلولا  
 وقد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يمتد تقدير موجود لا موجد له بعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير  
 موجودات لا موجد لها اذ في العدد والتثنية بنيتهم وعلى نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية  
 سوى الوجود وما هو الا اساس الاحياء فبقدر استأصلها وبيننا محكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له  
 نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نعمنا ليست علة لوجود  
 جسمنا ولا نفس الفلأجل مجردة علة لوجود جسمه عند كل جملة يوجد ان بعلة سواءها فاذا حاز وجودها  
 قديما حاز ان لا يكون لها علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل  
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك  
 الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه  
 جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في  
 خلق الاجسام ولا في ابداع الدعوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في الدعوس  
 نفس تحتص بمخاصة تنهأ بالان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا  
 برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد  
 اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجودا أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره  
 لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الملك الاقصى أو الشمس أو ما قدر  
 من الاجسام فهو متقدر بقدر يحوز ان يريد عليه ويقتص منه فيعترف اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى  
 محض حصصه فلا يكون أولا (قلنا) ثم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار  
 يجب أن يكون عليه لهطام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يحز كما انكم قاتم المعلول الاول بفيض  
 الجرم الاقصى منه متقدر بامقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية وليكن من  
 بعض المقادير يكون لهطام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يحز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول  
 بل لو اشتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا  
 لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما انزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى  
 الارادة القدسية وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاداناهم  
 مضطرون الى تحوير تغيير الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتحويره بغير علة كتحويره بعلة اذ لا فرق بين  
 أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم احتص بهذا المقدار وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم حصصته  
 بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ الهطام مرتبط  
 به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يمتقر الى علة وهذا لا محذور عنه فان هذا المقدار  
 المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف مير الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم  
 وهم يسكرون الارادة الميزة وان لم يكن مثله فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قد عايناهم بالعلة القدسية  
 برعهم وليستمد الماطر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القدسية وقوله ان ذلك

والاحسام متساوية في انها اجسام وواحدا بالوجود لا يقبل القسمة بهذه الوحدة (قلنا) وقد اطلما  
 هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض كان معلولا  
 وقد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يمتد تقدير موجود لا موجد له بعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير  
 موجودات لا موجد لها اذ في العدد والتثنية بنيتهم وعلى نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية  
 سوى الوجود وما هو الا اساس الاحياء فبقدر استأصلها وبيننا محكمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له  
 نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نعمنا ليست علة لوجود  
 جسمنا ولا نفس الفلأجل مجردة علة لوجود جسمه عند كل جملة يوجد ان بعلة سواءها فاذا حاز وجودها  
 قديما حاز ان لا يكون لها علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل  
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك  
 الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه  
 جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في  
 خلق الاجسام ولا في ابداع الدعوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في الدعوس  
 نفس تحتص بمخاصة تنهأ بالان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا  
 برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد  
 اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجودا أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره  
 لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الملك الاقصى أو الشمس أو ما قدر  
 من الاجسام فهو متقدر بقدر يحوز ان يريد عليه ويقتص منه فيعترف اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى  
 محض حصصه فلا يكون أولا (قلنا) ثم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار  
 يجب أن يكون عليه لهطام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يحز كما انكم قاتم المعلول الاول بفيض  
 الجرم الاقصى منه متقدر بامقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية وليكن من  
 بعض المقادير يكون لهطام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يحز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول  
 بل لو اشتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا  
 لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما انزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى  
 الارادة القدسية وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاداناهم  
 مضطرون الى تحوير تغيير الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتحويره بغير علة كتحويره بعلة اذ لا فرق بين  
 أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم احتص بهذا المقدار وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم حصصته  
 بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ الهطام مرتبط  
 به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يمتقر الى علة وهذا لا محذور عنه فان هذا المقدار  
 المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف مير الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم  
 وهم يسكرون الارادة الميزة وان لم يكن مثله فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قد عايناهم بالعلة القدسية  
 برعهم وليستمد الماطر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القدسية وقوله ان ذلك

(٧ تهافت عراقي) وجودها ولا نسلم أنها لا تتحول عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلوا عليه وقد مر أنه غير تام  
 (الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم) والادلة الاربع التي ذكرت في الازلية حاربه هذا ايضا ابدى تغيير وتصرف فيها وكذا  
 الاحوية ومعهدهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبه (تغير الاول) ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل له في الازل  
 لما مر فلو عدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو طاهر الاستحالة أو بدون

بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وحوابه) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موحدا وما اذا كان مختارا فبحسب وزان يقال ان من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعدها نقضاء ذلك الوقت لاتبقي علته التامة فيزعم ان عدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يراد ٥٥ ما يجادها ما بان يمنع لوم التسلسل بناء على ان العاقل بالاحتياط اذا او حدثا

باحتماره لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته يرح ذلك التعلق كما تقريره واما بان يلزم التسلسل في العلاقات وينع بطلانه اما لانها امور اعتبارية اولانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم يقطع ذلك التعلق فيزعم عدم العالم لوال علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كميته مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده ببدئية يمنع أن يجامع معها البعد القبلي والبعدي التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف وادا كان الزمان لا يجوز عليه أن يعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محله اعني الجسم أيضا لا يعدم وهو المطلوب وحوابه طاهر بما قدمناه (وتقرير الثالث) ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لم لا نقول ان لا يكون

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة العالم وتبين هذا ان من لا يصدق بحدوث الاحسام فلا قدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانع وعله (فقول) من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعله وأما اتم ما الذي يذهب اليه من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك وعله ولا صانع وانما العلة للجسم وادى ليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربع التي هي حشوفلك القمر والجماعات والنباتات فهذه قديمة وانما تبدل عليها الصور والامترات والاشكال وتحدث النفوس الانسانية والنباتات فهذه الحوادث تنتهي علما الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة لافلك فاذن لعله للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم ير قديما كذلك لعله اعني الاجسام قديمة معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لعله له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيه موه من صفات واجب الوجود ان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرية في اول الامر اذ يقول لعله للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض الى ان تنهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة ويقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتد بقديم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والاحداث كما صرح به فريقي وهو - الذين وقوا بمقتضى نظرهؤلاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لهط واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبس باسم مغممة في هاتين اللفظتين فالعقل الى المعهوم وهو في العلة وانما تافكا هم يقولون هذه الاجسام لها علة ام لعله لها فيقول الدهري لعله لها فاما المستنكر اذ اعني بالامكان هذا فقول انه واجب وليس ممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكيم لأصل له (فان قيل) لا يمكن ان الجسم له اجزاء وان الجملة اما تنقسم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) ولتكن كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك ولا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الاعاذ كروهم من لزوم في الكثرة عن المتوحد الاول وقد ابطالناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتد بحدوث الاحسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تجهيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والجناس بنوع كلي (فقول) اما المسلمون المانحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهة بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما للمريد فمنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الاداة ومهم ما ثبت انه يريد عالم عاا ارادته فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى بصار الكل عندهم معلوم الله تعالى وعرفوا هذا الطريق بعد ان بان لهم انه يد لا حادث العالم فاما انتم فاذا رعنتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فن ان عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

وحيث لا يلزم ترك الجود الذي هو افاصة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالحوادث المطابق وحوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لانه لا يتصل بالانقلا ب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ بنفسه لانه امر اضائي ولا بد لك المعدوم لامة اقيام الموجود ما معدوم ولا يتصل له بذلك الممكن ولا يتصل به اذا كان منفصلا عنه مبايالا في الوجود فتبين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزقة



للمصورة والمركب من مجسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف (وحوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمناه دليلا (و نقل عنهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى حاليوس وهو أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول لظهر في مدة الارصاد المتوالية التي بينها وهو بطول فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي باطل فالحق عدم مثله أما

بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لم تدل الاعلى هذا المقدار (وحوابه) أن نزع الشرطية القائلة بأنه لو كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم يجوز أن يعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلمت فلان سلم الشرطية القائلة بأنه لو لحقها ذبول لظهر في مدة الارصاد وان كل ما يلحقها ذبول لا يلزم أن يلحقها في جميع الاوقات لجواز أن يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد وأما قبل ذلك فتدعي على مقدارها الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز أن يكون الذبول في القليلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لان مقدارها لم يعرف إلا بالتقريب فلا يدرك تفاوت مانقص بالذبول لقلته (الثاني) والظاهر انه شبه كلامية لالمسعية كل قائم بنفسه يكون وجوده لا يمحى لا لعدم وجوده سواء كان قدما أو حادثا لان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنيين (الفن الاول) ان الاول موجود لافي مادة وكل موجود لافي مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها او نفس الادعى مشغولة بتدبير المادة أي البدن وإذا انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الزائلة المتعدية اليه من الامور الطارئة انكشف له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم أيضا عقول مجردة لافي مادة فقول قواكم ان الاول موجود لافي مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بحمة فهو مسلم فيبقى قواكم وما هذه صفة وهو عقل مجرد فاذا تدعي بالاعتقال ان عينيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء هذا نفس المطلوب وموضع البراع وكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عينيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انقضى به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فالبرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع (فتقول) سلم انما مانع ولا سلم انما المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء وان لم يكن ليس في المادة فادن يعقل الاشياء فهذا الاستثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير متيح بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم يتيح نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصص وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فاماها وجود امكن الشمس ليست طالعة فالهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس وكان أحدهما مكساعا على الآخر بيان هذه الاوضاع والالفاظ يهمل في كتاب معيار العلم الذي صعدناه مصموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فحين تدعي انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا حكم في الدليل عليه (الفن الثاني) قوله وانما لم يقل ان الاول مراد بالاحداث وانما كل حادث حادثا زمانيا فاما بقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يرل بصفة الاعاين فلم يرل فاعلا ولا يمارق غير بالاي المقدار واما في أصل الفعل فلا وادوجب كون المعامل عالما بالاتفاق لعمله فكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في الاضاءة والنبات في التزهين والماء في التبريد واعا يلزم العلم بالاعمال في العلم الارادى كما في الصناعات البشرية فاما العمل الطبيعي فلا وعندكم أن الله تعالى فعل العلم بطريق اللزوم عن ذاته بالاطمع والاصطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لم اكل بداته كما يلزم الدور بالشمس وكما لا قدره للشمس على كمال المور ولا للمار على كمال التزهين فلا قدرة الاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا المبط وان تجوز في تسمية فعلا فلا يتقاضى علما للمعامل أصلا (فان قيل) بين الامر بين فرق وهو ان عدو الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثيل النظام المكي هو سبب فيض المكي ولا مد له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما يعدم بعد الوحد فلا بد ان يكون له سبب معدوم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدر دون ما له أو بعده لم يقع لا يؤثر لكان الممكن واقعا لا يؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن معارفته ولا طروقه كاديب اليه المعترلة من ان العناء ضد العلم بحلقه تعالى لا في محله فينعدم العالم دفعة وينعدم العناء المحلوق بنفسه لان العناء ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم يعدم بنفسه

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لا قضاؤه ذاته عنده وايضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان محتملا مع عدمه ولو في لحظة فلا يكون ضد له فلا يقضي له ولو خلق في ذات العالم ولا في محل فن أين يصاد وجوده وجود العالم وايضا التضاد حاصل من الخنائين وكل واحد منهما قابل للمعدم فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولازوال شرطه لان نقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا بزل والشرط ٥٢ وهم حراييلز وجودا مور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

فلم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا حالكم اخوانكم فاهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبيع والاضطرار لان حيث انه عالمها اذا التحيل لهذا المذهب مهم ما وافقهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور وللزوم النور بل يتبعها النور ضرورة قلنا قد رد ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الاشئ من الفاعل يقتضي العلم ايضا باصداره فمعدم فعل الله واحد وهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالما الابه والمعلوم الاول يكون عالما ايضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد حده من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الاشئ واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي وكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتعريضك ارادي بوجوب العلم بما صدر من الحركة ولا بوجوب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمه وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قصده انما لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلوم اشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة العلة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر العلة او لا بد من ترك العلة في الاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من العلة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اعيا احتاج اليه غيره ليستفيد كما لا فانه في ذاته قاصر والانسان يشرف بالمعقولات اما ما يطالع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكمل ذاته بالمطالعة الماتعة وكذلك سائر المخلوقات وامادات الله فستغني عن التكميل بل لو قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما دلل في السمع والمصروف في العلم بالخزفيات الداخلة تحت الزمان فانك وادعت سائر العلة بان الله تعالى منزعه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك بوجوب تعبير في ذاته وتأثيرا لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الخواص والحاجة اليها لولا نقصان الادعي لما احتاج الى خواص لتعبره عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الخزئية زعمتم انه نقصان فاذا كما نعرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا من الخزفيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكلية العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج منه شيء منكم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا (فبقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بآرادة استدلوها بالارادة على العلم ثم بالارادة والمعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر به نفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته وكان هذا من جملة عقول في غاية المنة فاما انتم فاذا بعيت الارادة والاحداث ورعتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته دانا من شأنها ان يوجد منها المعلوم الاول فقط ثم يلزم من المعلوم الاول المعلوم الثاني الى تمام ترتيب الموحودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهم ماداته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه ويعرف غيره وقد بينا من مذاهبهم انه لا يعرف غيره والزمان حالهم في ذلك موافقهم بحكم وضعهم وادالم يعرف غيره

الاشاعة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جعلها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذا لم يخالف الله تعالى ذلك العرض بعد قضاؤه بنفسه تعدد الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه ادالم يكن مريدا لعمده ثم صار مريدا ففقد تغير ولزم ان لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال وان العاقل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثر له بل ولا له اعل اصلا (واحب) يمنع ان السبب لا يكون نفسه (قوله) لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء) مجموع لحواض اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عاينه واستحالته مجموعة ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز ظرف ضده (قوله) اول العناء ليس امرية قد دخله (قلنا)

المقصود تشبيه ذلك العرض بالعماء في مجرد كونه مما فيه العماء لا ان ذلك الضد هو نفس العناء (قوله) ناسيا لم يعدد بنفسه لم (قلنا) قد هربت حواضه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم كان محتملا مع عدمه ولو في لحظة فلا يكون ضده له قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الخنائين فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء الضد به (قلنا) مجموع الجواهر ان يكون انتفاءه بضده أولى يقرب الضد من السبب وبعده عنه (وبه نظر) لان كل ممكن

موجود لا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهم في مقارنة السبب سواء فلامعنى لا بعد أحد هـ من السبب وقرب الآخر منه وان أريد السبب أنه عدم تأخر بقوه بعده في قوة السبب وضعفه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون السبب طرأ والضعف فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لانسقل الكلام اليه فيلزم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الرائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تنق بذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل

واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الأعراض فاذا انتهت إلى ما لا بد منه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ماهو الشرط وزال ماهو المشروط به (فان قيل) ما ذكرنا يصح في الأمور التي لا تقوم تلك الحركات بها وأما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطها الآن الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلا اشتراط محلها بهالزم الدور (فهذا الجواب) اغنايدفع امتناع عدم عن بعض الأمور القائمة بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور إذ احتياج تلك الأعراض المتسلسلة إلى محلها في وجودها لا في بقائها لعدم بقائها واحتياج محلها إليها في بقائها لا في وجودها ثم إن سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يمدان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت) فقد لم يكن ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان حاران كون الأول خاليا عن هذه الصفات كلها أي حادثة به إلى أن يعرف ذاته فان عادوا إلى أن كل يرى من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت والحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف وليكن حيا وكل حي يشعر بذاته إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فان نقول) لم يستحيل أن يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو غير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة وليس هذا بدعيا ثم تنكر أن شرفه في أن وجود الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن الأول بصيرا وعالميا بالاشياء كمنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس أشرف في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد جلد منه انكل الذي فيه العلماء وذو والابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذوات المعروفة وهذا شرف مخصوص به فما ضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته إذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كما على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل لجمع ما ذكره من صفات الأول أو نفوه لا يحل لهم عليه الاتخمينات وظنون تستدرك العقلاء منها في الطميين ولا عرو لو حار العقل في الصفات الإلهية ولا يحب اغما الحب من محبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخط والخيال (مسئلة) في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المقتضية بانقسام الزمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وأن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم الأنفس فلا يحى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غيره وهو الذي احتاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يتخلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو أن الشمس مثلا تسكف بعد أن لم تكن من كسفة ثم تحل فيحصل لها ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كاش وحالة تالفة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولما أجاز هذه الأحوال الثلاثة علوم مخلعة) فاما علم أولا الكسوف معدوم وسيكون وثانيا أنه كاش وثالثا أنه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالم فانه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جاهلا ببعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير ومالم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة

إذا لم يكن مريدا أولا ثم صار مريدا فقد تغير (قلنا) الإرادة واحدة وطباعتها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فاللزام تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه وأيضا يجوز أن تكون الإرادة في الأرض متعلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر فلا يلزم التغير أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه وعدمه في محض لا يصلح أثره (قلنا) لا نسلم أن عدم المتجدد لا يصلح أن يكون أثر الفاعل المختار وإنما ذلك في عدم المستمر وأما عدم الحادث فقد يجوز أن يكون أثرا كما يجوز أن يكون مقبدا بعد ما لم يتجدد

وايضاً معنى استناد العدم الى ارادة الغادر هو انه لم تتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لانه أراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض والصورا الحالة في المواقف انها تنعدم اتفاقاً مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لانعدام هناك أصلاً بل يطرأ اضدادها على محالها (لأننا نقول) لاشك انها قبل طريان اضدادها وجوداً في محالها فندطر بان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والاي يلزم انعدامها وايضاً ٥٤ من الاعراض ما لا ضده كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينهما وبين

السكون عندهم من تقابل العدم والمملكة فلا يصح الهدر المذكور فيها  
المحل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قائلوا الفاعل اذا كان واحداً في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بالذات ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان الله الموحدة للمعول يجب أن تكون موحدة قبل المعول قداية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معولها المعين ليست مع غيره ادلوا لم يكن اقتضائهما لهذا المعول أولى من اقتضائهما لمعداه فلا يتصور صدورهما اذا كانت الله الموحدة ذاتاً بسيطة لا تتكرر فيها بوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العملية لعبر الذات البسيطة التي لا تتكرر فيها بوجه من

والعلم ينبع المعلوم فاد تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولو كان علماً هو يتصف به في الازل والابد ولا يخلف مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موحدة وان القمر موجود وانها ماحضة لا منتهى بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم انهم ما يتحركان حركات دورية ويعلم أن دين قلمكم ما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهم ما يحتكم معاً في بعض الاحوال في العقدين فتكشف الشمس أي يحول حرم القمر بينهما ما بين أعين الناظرين فتستتر الشمس عن العين وأنه اذا حازو زالعقدة مثلاً بمقدار كذا وهو سنة عشر لافانها تنكشف مرة أخرى وان ذلك الانكشاف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها أو اقلها كذا ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغير في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس ان تنشق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقر بين فالكل معلوم له أي هو ممتكشف له انكشافاً واحداً متناسلاً لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا خالف الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يحجب في تعرفه الاضافة الى الزمان ولا يتصور ان يعلم لانه يوجب التعريف هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مداهم فيما ينقسم بالمساحة والمكان كاشخاص الناس والحياة والنبات فانهم يقولون لا يعلم عوارض ريدو عمر وحوالدها يعلم الانسان المطلق يعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للشيء وبعضها للادراك وبعضها روج وبعضها فردوان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في آخرائه وهم جري الى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوارثه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلياً فاما شخص زيد فاعلمه بغير شخص عمر والاحس لاله عقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس كونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوها اشرايع بالكلية ادم صهيون انا ريدامش لا لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتحدد من احواله لانه لا يعرف ريدابعية فله شخص واهماله حادثة بعد ان لم تكن وادام يعرف الشخص لم يعرف احواله وأعماله بل لا يعلم كفرز يدو لا اسلامه واعماله كمر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً لا محصوراً بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وأنه اعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة أرثلك كذا وكذا اما النبي المعين شخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها الا بالاحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافاتها فاما انما اردنا أن نذكر من نقل مداهم وأولاً ومن تعهدهم ثانياً من القماتج اللازمة عليه ثالثاً لنذكر الآن خصالهم ووجه طلاله (وحماهم) ان هذه احوال ثلاثة مختلفة والمجملات اذا تماقت على محل

واحد

الوجوه فاد ارض لها معلول آخر كانت الاله بحسب ذاتها

خصوصية مع غيره ليست مع غيره أصلاً ولا يمكن أن يكون لها معلول آخر والالزم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الشئ أيضاً ولا يكون لها مع شئ من الماهيات خصوصية ليست لها مع غيره بل لا تكون له شئ مما هذا خلاف (لا يقال) يجوز أن تكون خصوصيتها مع الماهيات الاوّل بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع الماهيات الثاني بحسب ما فيها يكون لها مع كل من الماهيات خصوصية ليست لها مع



الأخر فتكون علة الكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن تكون بحسب ذاتها الخاصة بخصيصة أن  
 يترتب عليها ما عداها بل لابد في ذات العلة من تعدد دلل بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسب ما فيها (وحواله)  
 أنا لا نسب لم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول  
 لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والالم كمن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها الماعداها وأما

أنه يجب أن تكون لها  
 خصوصية مع معلولها  
 المعين لا تكون تلك  
 الخصوصية لغير ذلك  
 المعلول المعين أصلا فلا  
 دلالة عليه وما ذكره من  
 أنه لو لاها لم يكن اقتضاؤها  
 لهذا المعلول أولى من  
 اقتضاها الماعداها أن أريد  
 به أنه لو لا الخصوصية  
 المختصة بالمعلول المعين لم  
 يكن اقتضاؤها لهذا  
 المعلول أولى من اقتضاها  
 الماعداها مما ليس معلولا  
 لها فلا نسلم الملاممة وأما  
 تتم لو لم يكن لها خصوصية  
 معها أصلا وهو مجموع  
 الجواز أن لا تكون لها  
 خصوصية مختصة به ومع  
 ذلك يكون لها خصوصية  
 مع أمور متعددة مختصة  
 بها من جملة ذلك المعلول  
 المعين وبحسبها يكون  
 اقتضاؤها له أولى من  
 اقتضاها لما ليس معلولا  
 لها وبسببها يصدر عنها  
 ذلك المعلول مع سائر  
 معلولاتها دون ما سواها  
 وأن أريد به لو لا الخصوصية  
 المختصة بالمعلول المعين لم  
 يمكن اقتضاؤها لهذا  
 المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو حث فيه تغير الاحتمال فان كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان  
 كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون فقد اختلف علمه فاختلفت حاله فلم  
 التغير براد لا معنى للتغير الا لاختلاف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم  
 حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككوكبك عينا وشمالا فان  
 هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على عينك الى شمالك تغيرت  
 اضافةك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القليل اذا  
 كنت قادر على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانه تدرك الاجسام أو انه قد يدركها لم تتغير قوتك  
 الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم  
 فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصف ذاتي بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغير  
 في حال القادر الثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أو لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير  
 المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين  
 تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه يوجب  
 اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما بأنه سيكون  
 ثم هو يصير عالما بأنه كان بعد ان كان عالما بأنه كاش فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة  
 اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم بلزم منه التغير وهو محال على الله  
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال سم تذكر ون على من يقول ان الله تعالى له علم  
 واحد بوجود الكسوف مثل لافي وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند  
 الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات  
 لا توجب تبدل لافي ذات العلم فلا توجب تغير في ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان  
 الشخص الواحد يكون على عينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتعاقب عليك الاضافات والتغير  
 ذلك الشخص المتقل دونك وهكذا ينبغي ان يفهم الحال في علم الله تعالى فاما سلم انه يعلم الاشياء يعلم  
 واحد في الاول والابد والحال لا يتغير وغيرهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورية اثبات  
 العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس مسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم  
 ز يدعدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق له علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا لم عند  
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه الآن وببده بأنه قد قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي  
 كما ياتي الا حاطة هذه الاحوال الثلاثة فيقولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلية في حقيقة ذاته ومهما  
 احتلت الاضافة اختلاف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل  
 التغير فقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الملازمة حيث قالوا انه لا يعلم الان نفسه وان علمه  
 بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلعات لاحتمال  
 فالاضافات اليها تتجلف لاحتمال ولا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمتلعات لان المضاف  
 مختلف فالاضافة محتملة والاضافة الى المعلوم ذاتية فالعلم يوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعدد فقط مع

لما عداها مما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبطلان التالي مجموع (فاننا نقول) لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو  
 معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من  
 جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد من العلة ما ليس للاخر بل  
 بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا تكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختصة بذاتها لا يوارسها

فهى لا تحتاج في تكثيرها وتمايزها الى العلة بل العارض لها من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتمايز بما يراه القابل وتعدد الالام من جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة أن لا تكون أشياء متعددة (نعم) غير أفراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقائق والاحتجاب تلك الحقائق في ان يتخالف ويقتار بعضها عن بعض الى عوارض أخرى وهلم جرا يلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي أفراد نوع واحد لم ٥٦ يفض عليها عن علمها الواحدة تلك العوارض المتخالفة الحقائق فلا يتغير بعضها

القائل اذا المتماثلات ما يصدق بعضها من البعض والعلم بالحيوان لا يصدق من العلم بالجماد والعلم بالنبات لا يصدق من العلم بالسواد فلهما تحت علم واحد ثم هذه الأنواع والاحساس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهى مختلفة العلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مز يد وابت شـ عرى كيف يستخير العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشئ الواحد المقتضية أحواله الى الماضي والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد في العلم بالمتعلق بجميع الاجناس والأنواع المختلفة والاختلاف والتباين اجناس والأنواع المتباينة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشئ الواحد المقتضية ما تقسم الزمان فاذ لم يوجد ذلك تعددا واحدا كيف يوجب هذا تعددا واحدا لا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الأزمان دون اختلاف الاجناس والافانوع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذ لم يوجب الاختلاف حار الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الارل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهل اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهتهم من المعتزلة الى أن علومهم بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يحملون التغير وما لا يحملون التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فذهبكم ان العالم قديم وأنه لا يحملون التغير واذ اعتقدتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما أحاط ذلك لان العلم بالحادث في ذاته لا يحملون ما ان يحدث من جهة أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فاما بيننا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطراب من جهة غيره (قذا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد أطلناه في تلك المسئلة كيف وعندهم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث بشرط استحالة كونه أول هذه الحوادث ليست لها أسباب حادثه الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة الدوريه الى شئ قديم هو نفس الملك وحياة فاله نفس الملكية قدعة والحركة الدوريه تحدث منها وكل حرم من الحركه يحدث وبه قضى وما بعده متحدث لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم واكن اذا تشابهت أحوال القديم تشابهت الحوادث منه على الدوام كما يشابه أحوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم وتشابهت الاحوال فاستبان ان كل فرد من منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التماسب والدوام فلو كان العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا زومه على أصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بحال عندكم فليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم كما اسكنتم تقولون تمثل الشخص المتلون براء الحـ دقة الماصرة سبب لانطباع مثل ذلك الشخص في الطدقة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحـ دقة والمصر فاذا حار ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحـ دقة فهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

عن بعض ولا تكون متعددة (فان قلت) الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى نوع تنبيه لارالة ما فيها من الخفاء واعا كثرت مدافعة الناس فيه لا غما لهم معنى الوحدة الحقيقية فهاذكرفي ضرورة الاحتجاج ليس الا تنبيه لا تنقدح فيه المناقشة (قلت) هذا الحكم قد حالف فيه أهل الملل على كثرتهم وبقاوت طقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى السلفية وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب والاصافات اما ان تخفى بالوحدة الحقيقية أولا فان كان الاول باطل فافرغوا على هذه المسئلة من ان المبدأ الاول لا يصح أن يصدر عنه أمور متعددة اسكونه بسبب عنه أشياء كثيرة فتحصل له جهة كثرة هذا الاعتبار فيصح بها أن يكون مصدرا لأمور متعددة وان كان الثاني فيحوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا تكون

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عن باعتبار تيمك الخصوصية بين ذلك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز أن تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار أمر عديم منضم الى تلك العلة والا يلزم أن يكون لعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم التيمم للقصر في تبين الشوب عـ لا يست بشرط بل هي كافية عن شروط

هي أمور وجودة كوقوع شعاع الشمس على الثوب للتصاير (لأننا نقول) المعلوم بالديه هو أن الفاعل الموجد للشيء لا بد وأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لأن كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وأن يكون موجودا فإن العقل لا ينقبض عن تحوير توقف تأثير المؤثر على أمر عديم (فإن قلت) يختار الشق الأول وهو أن السلب محل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتزاز وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه

القاعدة لأن المبدأ الأول  
علة لجميع ما عداه فبما قدم  
عليه فلا يكون في مرتبة  
إيجاد المبدأ الأول  
لأدناه ولا خارجا لمسلوب  
حتى يسلب عنه ويحصل  
باعتباره كثرته فيكون  
مشأله صدور الكثير وأما  
بعد صدور المعلول الأول  
فلا نزاع في صدور معلول  
آخر عنه باعتباره (قلت)  
لأن سلم أن السلب يستدعي  
ثبوت المسلوب بل تعقل  
السلب يستدعي تعقل  
المسلوب وأما نفس السلب  
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا  
يستدعي ثبوت المسلوب  
أصلا لا في الدهن ولا في  
الخارج فلو حصل  
باعتباره كثرته لكان له  
الأول في مرتبة إيجاد  
المعلول الأول جهة كثرته  
يصلح باعتباره لأن يكون  
مصدرا لكثرة فلا يصح  
التمريع وقد يحتج لهذا  
المطلوب بأنه لو صدر عن  
الواحد الحقيقي (أ) و (ب)  
لزم صدق قولنا صدر عنه  
(أ) ولم يصد عنه (أ) من  
جهة واحدة وأنه محال  
لاستحالة صدق المتناقضين  
أما صدق الأول وظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للأدراك  
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواس سببا لحصول الإدراك فلذلك ذات المبدأ الأول  
عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة إلى الفعل بوجوه ذلك الحادث فإن كان فيه تفسير  
القديم فالقديم المتغير عنه سببا لمسخيل وان رجمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على  
إثبات واجب الوجود دليل إلا قطع سلسلة العمل والمعلولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن  
بقديم متغير (والأمر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وأن ذلك يوجب التسخير  
واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو أن يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم  
يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له هاوكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط  
وقولكم إن ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فإنه لا يفتقر إلى ما يصدر من الله تعالى مصدر على  
سبيل اللزوم والطبيع ولا قدرة له على أن لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التسخير ويشبه إلى أنه  
كالمضطر فيما يصدر منه (وان قيل) أن ذلك ليس باضطراب لأن كماله في أن يكون مصدرا لجميع الأشياء  
فهذا ليس بتسخير فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ولو حصل لما علم مقارن لكل حادث إن كان ذلك كمالنا  
لأنه ما نأوته خبرا فليكن كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء  
حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) أن السماء حيوان وأن له نفسا نسجت إلى بدن  
السماء كسببة نفوسنا إلى أبداننا وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة فتتحرك أعضاها فتتحرك تلك النفس فكذلك  
السموات وان غرض السموات بحركتها لدورية عمادة رب العالمين على وجهه سنذكره (ومدهم  
في هذه المسئلة) بما لا يسكر أمكانه ولا بدعي استحقاقه فان الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم  
ولا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرط الحياة  
الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة ولا كما بدعي تجزئهم عن معرفة ذلك بدليل  
العقل وإن هذا أن كان صحيحا فلا يطالع عليه إلا أنبياءنا إلهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل  
عليه نعم لا بعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل أن وجد الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما أوردوه دليلا  
لأنه لا يفيد إلا أن الفاعل فاعلان يفيد قطع ما فلا (وخبرناهم فيه) أن قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية  
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمًا ما كان كل جسم  
متحركًا وكل متحرك فاعلان يكون منه متاعن ذات المحرك كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل والإرادة في  
حركة الحيوان مع القدرة وأما أن يكون المحرك خارجا ولكن يتحرك على طريق التفسير كرفع الحجر إلى فوق  
وكل ما يتحرك أعني في ذاته فاعلان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسبه طبيعة تحركه الحجر إلى أسفل  
وأما أن يشعر به ونحن نسبه إراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين  
البدني والانساني أما قسرية وأما طبيعية وأما إراديه وإذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن أن يكون  
قسريا لأن المحرك أقساما حسيما آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسرية وينتهي إلى محالة إلى إرادة ومعماتت  
في أجسام السموات متحرك بالإرادة فقد حصل العرض فأي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأحرار  
لا بد من الرجوع إلى الإرادة وأما أن يقل يتحرك بالقسرية والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تهافت عراقي) وأما صدق الثاني ولانه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصد عنه (أ) فيصدق حينئذ  
انه صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (أ) وأما ما من جهة واحدة ولأن الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه  
هو الذي كتب الشيخ الرئيس إلى تلميذه منياري لما طلب منه البرهان على هذا المسلوب (وحواله) أن لا نسلم انه إذا صدر عنه (ب)  
الذي هو غير (أ) صدق انه لم يصد عنه (أ) بل اللازم انه صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (أ) وقال الامام الرازي

وجه الله والحب عن يفتي عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطالب الاشراف اعرض عن اسمه ما لها حتى يقع في غلط يمحط منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان ك(ا) و(ب) مثلاً فن حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان الالهة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها مصدر عنه ذلك المعلول ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (ا) اذ لا

تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي قبل لزوم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان الالهة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان ك(ا) و(ب) مثلًا لم اجتماع المقضيين لان عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صادق صدور (ا) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (ا) ايضا ارفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الهمتين

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه حادثة للزم أن يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة أو بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لان ارادته تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك حراما فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم وادانبت ان هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة نطل القسم الاول وهو تقدير الحركة الطبيعية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة مجردة لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطلب ما كان آخره كما كان الذي فيه الجسم ان كان منسلا عنه فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق معلوم من الهواء على وجه الماء الى أسفل واذا عكس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب الملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورانية لا يتصور ان تكون طبيعة لان كل موضع وان فرض الحرب منه فهو عائد اليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا يصرف رفق معلوم من الهواء الى باطن الماء ولا الجحر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء ولم يسبق الى القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اما قول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبيكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء فحر الجسم آخر من يد تحركها يدبرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا ولا يكون سماء فيبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه يمكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية فهو مبدأها ارادة الله فانه قول حركة الجسم الى أسفل ايضا قسرية تحدث بحلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى اسمها مادم ان الارادة لم احتضت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد ينشأ ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورانية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوحيز) ان ما استمدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تغيير بصفة بقلب عليهم في تميز تلك الصفة (فاننا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام لم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا ينسلس الى غير ماية فتضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادئ ما غير الشيء عن مثله فيخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان نسلم ان السماء احتضت بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الجحر الى أسفل الا انه لا يشعر به كالجحر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فبليس لانه ليس ثم اما كس متعاضلة بالعدد عند عدم بل الجسم واحد والحركة الدورانية واحدة فلا جسم حركه الفصل ولا الحركة حركه بالفعل واعما يتجزأ بالوهم وليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يحلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورانية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم ان كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه) ان كان ضروريا

لانه ناقص وفساده ظاهر لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحتمل عليه فكأنكم بطريق جمل المواطاة كان يصدق مثلاً على واحدانه صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لان يوجد فيه ويحتمل عليه بالاشارة ك(ا) فيما نحن فيه فانه وحده في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا مصدره (ا) ولم يصدر عنه (ا) كالا صفر الحلو الذي توجد فيه الصفر واللا صفر التي هي الخلافة (لا يقال) ادانبت للواحد صدور (ا) وعدم



صدور (أ) لزوم أن يصدق قولنا صدر عنه (أ) وعدم غنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذ الاشتقاق للشيء وجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي تقييدان بطريق حل المواطأة (لأننا نقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) وللأول من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أحسن من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان

والعريس وغيرهما والصادق على صدور (ب) هو المعنى الأول لا الثاني لأن صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بل غير صدور (أ) وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول للشيء لا يستلزم صدق قولنا عدم صدور (أ) لأن عدم يدل على المعنى ليس ما أخذ اشتقاق له بل ما أخذ اشتقاقه هو عدم بالمعنى الثاني وقد عرفت أن عدم بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم إذا ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور (أ) الذي هو أحسن يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لثبوت ما أخذ له فان أريد في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر مسلم لكنه لا يلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأنه ليس ما أخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق حل المواطأة وأن أريد بالمعنى

فيكم جعلتم طلب المبدأ كان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفس هابل وسـ هـ الـ (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لاطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان أن ما ذكره ابن طين أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بأنه حيوان تحكم محض لاستبداله (مسئلة) في إبطال ما ذكره ومن الغرض المحرك للسماء وقد قالوا أن السماء مطيع لله بحركته ومتقرب إليه لأن كل حركة بالارادة فهي افترض إذا تصور أن يصدور الفـ عمل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك والاولا استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والخـ ذكر من السخط فان الله تعالى بتقدس عن السخط والرضا أن أطلق هذه الالة نظف على سبيل المجاز يكتفي ما عن ارادة العقاب و ارادة الثواب ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكل وجوده وكل وجود فالاضافة إلى وجوده ناتج والصفة ذات درجات وتفاوت فالمكان أقرب إليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الخواهر العقلية التي لا تتغير ولا تسحق ولا تنفـ وتعلم الاشياء على ما هي عليه والاساس كما اردنا قدامنا من الملك في الصفات ازداد قدامنا من الله تعالى ومستمى طبقة لا دميـم النبوة بالملائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك لا بدحى بان تعلم حقائق الاشياء وبأن يبقى بقا مؤبدا على أكمل أحواله الممكنة له فان البقاء على السكـال الاقصى هو لله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكـال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالـة حتى يخرج إلى الفعل فادن تكلم في الغاية القصوى بالاضافة إلى ما سوى الله تعالى والملائكة العاوية هي عداوة عن الله وحس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكما انتهت مقصده إلى ما هو بالفعل كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر إلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من وضع معـين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالـة فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيعاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استيعاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها وبذلك لا يقطع قط هذا الامكان فلا يقطع هذه الحركات وانما قصد الله تشبهه بالمبدأ الاول في بيل السكـال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة للسماء به لله وقد حصل لما الشبهة من وجهين (أحدهما) استيعاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بما قصد الاول (والثاني) ما يترب على حركته من اختلاف السبب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوارع بالنسبة إلى الارض فيفيض منه الخبر على ما تحت ذلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فشققة إلى الاستكمال بدياتها (والاعتراض على هذا) هو أن مقدمات هذا الكلام ما يمكن الراجع فيه والسكـال انطوّل به فيعود إلى الفرص الذي عيتموه أحيوانا بطله من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أبـ يمكن أن يكون جملة لاطاعة وما هذا الا كأنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يرغم به يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه السكون في كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الاماكن يمكن له ولست أقدر على الجمع بينهما بالعدد فاستوفاه بالنوع وأن فيه اسكـال لا تقرر بأفيسفه عقله به ويحمل على الجماعه ويقال الانتقال من حير إلى حير ومن مكان

الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوته للصدر مجموع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) نقيض صدور (أ) ولا شك أنه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) بل يصدق عليه نقيضه أيضا لزم ارتجاع النقيض وهو محال (لأننا نقول) لا نسلم أن انتفاء صدور (أ) نقيض لمفهوم صدور (أ) بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أحسن من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء لا يستلزم صدق الاخص عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كعبة صدور العالم عن المبدأ) قالوا المبدأ معرض أو جوهـ

والجوهر ان كان حالاً في جوهر آخر فصورته وان كان محلاً في جوهر اولي وان كان مركزاً في جسم والافان كان متعلقاً بالجسم متعلقاً بالتدبير والتصرف ففس والادعقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولاً اولاً لكان علته أو شرطاً لوجود الجوهر في لزم الدور ولا بد من مادة مركبة من المادة والصورة فلو كان معلولاً اولاً لم يصدر عن الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولما مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علته ومؤثره في المادة ليس لها صلاحية

النائب يرسل من شأنها القبول فقط وأيضا لو كانت المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة علة الهيولى عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخيصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لو حود شي قد الخارج الابعاد كونها موحودة فيه ولا وجود في الخارج الاشخاص وتخصها موقوفة على المادة لما تقرروا عنهم من ان المادة علة قابلية لتشخيص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لم تقدمها بالتحصيل على المادة لكونها فاعلة لها اما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفسها لان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حيث انما بواسطة أو بلا واسطة فيلزم دور فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمرا بسيطاً في ذاته

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكر وهو بين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكره من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات السلك الى جهة واحدة وان كان في اختلافها عرض فلهذا احتملت بالانعكاس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باحتلاف الحركات من التلثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكره من استيفاء الاوصاف والايون كيف ومن الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فاما لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرارها مكتوبة السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليه اسماؤه وأولياؤه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك يحجز الالاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضته الخبير على العالم السهل وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتحصيل فليقض بان مقتضى طبيعة السكون احتراز عن الحركة والتغير وهو انفسه بالله تعالى على الحقيقة فانه مقدس عن التغير والحركة تغير وليكن اختار الحركة لافاضة الخبير لانه كان يتبع به غيره وانما يتقبل عليه الحركة وليست بتبعه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تتمنى على اختلاف السبب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فليكن الحركة الاولى مغربية وماعداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت السبب فلم تعدت جهة واحدة وهذه الاحتمالات لا تستدعي الاصل الاختلاف وأما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه انصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه والدم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانه له ولا يمكن خطوط لانهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانها لا يخطوط معدودة (وقد عزا) ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة الكبر وبيد المقربين هي العقول المجردة التي هي حواهر قائمها بانفسها لا تتغير ولا تنصرف في الاحسام فان هذه الصور الجزئية تعص على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها معيدة وهذه مستعيدة والمفيد اشرف من المستعيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالمقاس المعيد مثل المعلم وشبه المستعيد بالروح هذا مذهبهم (والبراع) في هذه المسئلة يحالف البراع فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس محالا ادعتاه كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو ممكن (امامه) وترجع الى اثبات علم المخلوقات بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا عارضا مستعدا استحالة فهم بالمدل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد استدلو فيه) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورانية ارادة والارادة تنسج المراد والمراد الكل لا يتوحد

لكن له ماهية وجودا مكان بطرا لحداته بالقياس الى الوجود ووجوب نظرا الى مدته وتعمل لذاته وتعمل لمدته فصار عنه هذه الاعتبارات حرم العالم الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل العالي هيولى العالم العنصري بعضا من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة

مختصة في أربع جهات عن كل واحدة ما يثبت القبول صورا العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط إلى أن  
 ينمصل حشوا العاكس الآخر إلى أربع جهات مختلفة الصور فذات الصور من واهبها هو العقل الفعال معاونة الاحرام السماوية  
 لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة للتجميع أنواع التغيير بخلاف الاحرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا  
 لاسهالة كون الشايات علة تامة للتغير لا ممتنع الخلف عن العلة التامة بل وحب ٦١ أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا

على نوع من التغير لا يمكن  
 ليس ههنا شيء يشتمل التغير  
 والحركة الا الاحرام السماوية  
 فوجب أن يكون للاجرام  
 السماوية دخل في  
 إيجادها ثم يحصل امتزاج  
 العناصر واختلاطها على  
 صروب مختلفة وفنون  
 شتى بسبب حركات تحصل  
 فيها من البرودة والحرارة  
 الفاضلة من الاجرام  
 السماوية بسبب اختلاف  
 نسبها من العنصرينات  
 فان الشمس اذا حارت  
 لموضع من الارض اقتضت  
 اضائة ذلك الموضع  
 وتوسط الضوء  
 تحميمها وتوسط السحونة  
 حلحلة الجسم المتجمد  
 أو اضعافه وبسبب التحلل  
 أو اضعافه عودا حراجه من  
 موضعه الطبيعي وبسبب  
 الحروح من موضعه  
 امتزاجه بغيره وبعد حصول  
 الامتزاجات تحدث  
 المراجعات المختلفة وتستعد  
 بحسب قهرها وبعدها  
 من الاعتدال لقبول  
 الصور المعدنية والنفوس  
 النباتية والحيوانية  
 الدائمية وتفيض تلك  
 الصور والنفوس عليها

إليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا تصدر منها شيء فان كل موجود بالعلل معين جرت والارادة الكلية  
 تنسبها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ولا يصدر عنها الا جزئي بل لا بد من ارادة حركية للحركة  
 المعينة فالعقل بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة ارادة حركية لتلك الحركة وله المحلة  
 تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذا الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن  
 ضرورتها تصور لذلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كلياً وهو ما كان له ذلك تصور لجزئيات الحركات  
 واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعاً  
 وبعضها عارياً وبعضها في وسط السماء فوق قوم وبعضها في قعرها وكذا يعلم ما يلزم من اختلاف النسب  
 التي تتحدد بالحركة من التثليث والتسدس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية أما  
 بغير واسطة وأما بواسطة واحدة وأما بواسطة كثيرة ثم على الجملة فكل حادث وله سبب حادث إلى أن  
 يقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فادن الاسباب والمسببات  
 في سلسلتها تستهي إلى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور للحركة متصور لآثارها واولاها لآثارها إلى  
 آخر السلسلة فهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدوثه واجب عن علته مما تحقق العلة  
 ونحن انما لا ندرك ما يقع في المستقبل لابلنا لم جميع أسبابها ولوعلمنا جميع الأسباب لعلمنا المسببات  
 فانما هو ما علمنا أن النار ستلقى بالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احتراقها في القطن وهو ما علمنا أن نخصصها  
 سبباً كل فنعلم أنه سيبسبب وإذا علمنا أن نخصصها سبباً في الموضع الذي فيه كثر مغطى بشيء خفيف  
 اذا مشى عليه المشي تعثر رجلاه بالكبر وعرفه فنعلم أنه سيبسبب في وجود الكبر ولكن هذه الاسباب  
 لا نعلمها ورعا نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا علما أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر  
 بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها الاختلاط  
 بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم او نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها  
 على السبب الاول ولوازمها واولاها لآثارها وهذا زعموا أنه يرى الماثم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك  
 باتصاله بالروح المحفوظ ومطالعته ومطالع على شيء رباقي ذلك الشيء بعينه في حظه ورعا تسارعت  
 القوة الخيالية إلى محركاتها فان من عربرتها محركاتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانفعال منها  
 إلى أضدادها فيمنع المحقق عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج إلى تعبير ما يمثل  
 الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بحف والحادم ببعض أو إلى الدار وحافظ مال البر والصدقات  
 بالمدر فان المدر سبب للسراح الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يشعب عن هذا الاصل (وزعموا)  
 أن الاتصال بتلك النفوس من الدول ادليس ثم حجاب ولكمافي غطتها مشعرون بما تورد الحواس  
 والشهوات عليها فاستغاثوا بهذه الامور الحسية صرعا عنه واذا سقط عما في اليوم بعض اشتغال الحواس  
 طهر به استعدا للاتصال (وزعموا) أن الذي يصايطع على العيب بهذا الطريق أيضا الا أن القوة  
 النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الطاهرة ولا حرم يرى هو في البقعة ما يراه غيره في  
 المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه ورعا يبق الشيء بعينه في ذكره ورعا يبق مثاله فيتمثل  
 هذا الوحي إلى التأويل كناية تقرر مثل ذلك المنام إلى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح

من العقل الععال (والاعتراض عليه أن يقال) لا سلم أنه لا يجوز أن يكون الاصل الاول جسما (قولهم) لانه مركب من المادة والصورة  
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا متدافيا لا قطار كما هو رأي أفلاطون وماد كروا من الدليل على تركه من مائة قد عرفت  
 ضعفه ولو سلم انه مركب مما فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم ولا نسلم  
 انه لا يجوز أن يكون الاصل الاول المادة (قوله) لان المعلوم الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذا الدليل الدال على ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فيثبت ويجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط الوجودها (فان قلت) الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا أو واسطة لزم الدور (قلت) الشريكة لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيحوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة ٦٢ الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة

المحفوظ لما عرف الاسباء الغيب في بقعة ولا منام لكن حب القلي عياها وكاثر الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد له فيهم مذهبهم (والجواب) أن نقول ثم تذكر ونرى على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام ما عا يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة ولا يحتاج الى شيء مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل في رد الشرع بالروح والقلم فان أهل الشرع لم يعمروا بالروح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به في الشرعيات يبقى التمسك بمالك العقول وما ذكرناه وان اعترف بما كانه مهم الم يشترط في النهاية عن هذه المعلومات ولا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لأم العقل (وأما ما ذكرناه من الدليل العقلي أولا) فمعنى على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكننا نزع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء آحادية وقد عرفنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يعتقد ان تصور حركتي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تحزب بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكون تشوقها الى استيعاب الآيات المكملة لها كما ذكرناه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنتمثل للارادة الكلية والجزئية مثلا ليعرفهم عرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة محصورة بحدود محصورة بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال تحد للانسان في توجهه الى الميت تصور بعد تصور للكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الملح لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقتدر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الحركة اغتاتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوز الحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتمين الخط المستقيم فلم يصرفه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للركن مع تحديد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تفتقر الى مزيد فلهذه مقدمة تحسبها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصورا ايضا قوا بها ولوازمها وهذا هو محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يفهم ان يعرف ما يلزم من حركته مواراة ومحاوره وهو نسبتته الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحوا اليه وادامشي في شمس فيدفعني أن يعلم المواضع التي يقع عليها كاهلها والمواضع التي لا تقع عليها وما يحصل من ظلمة من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانصاف لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من الفرق فيها وما يحصل في احاطة بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهبط أو هو وس لا يقبله عادل ولا يعتبره الاحمال والى

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت أن ما ان المبدأ الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتحقق على الهيولى لان غاية ما يلزم مما ذكره أن يكون الشخص لازما للوجود لان يكون الوجود موقفا على الشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم أن فعلها وانما يبرها مشروطا بالمادة فلان سلم ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلم الاستحالة جميع ما ذكره لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول أحد هذه الامور الاربعة أن يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وما عداه وهو غير حائز (قلنا) سيجي الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية مشأ صدورا اكثر من الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا حاز ذلك فالبدء الاول فيه من السواب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ لكثرة محسبها (وأجاب عنه الحكيم الحق في نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدت ثبوت الغير ضرورة استبعاد السلب مسلو باء الاضافة منسوب بالثبوت وثبوت



الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ماهو بالقياس الى غيره بغيره غيراً حول ذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فلي هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواحد بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان صدور رة عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رة باعتبار جهة أخرى مقبولة الى ٦٣ غيراً حتى ينقل الكلام اليه ويلزم

التسلسل في العمل والمعلولات أو ينتهي الى ماهو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود بان أراد أن الحكم السلبى وتوقف الاضافة لا يكون الا به ثبوت السلب والمسلوب في الذهن فهو مسلم ولا يمكن لانسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهره سرانه لا يلزم من توقف تعقلهما على ثبوت الغير في الذهن دوراً أصلاً وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت السلب والمسلوب به هذا وان سلم في الاضافة فلا يسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت السلب عنه لاني انا اخرج ولا في الذهن فكيف على ثبوت السلب على ما تقررى المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على ما نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الملك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصر عمره على الموجود في الحال بطل اطلاعه على العيب اطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضى المسبب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر وكيف يعرف تهصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس محلول في حالة واحدة من غير تعاقب حلول جزئية معصلة لانه لا يعدادها ولا عاينها لا حادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك يلبس من عقله فان قلبوا هذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعالى بالاتفق بمعلوماته على نحو تعالى العلوم التي هي للخلق فالتبليغ مادار نفس الملك بين نفس الانسان كان من قبل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة فان لم يأتى به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبله وان لم يكن عالمه على الظن فهو ممكن والامكان بطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والمقدور والحسد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا أقبلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فتبقى عن هذه الصفات لا يستريح اشاعل ولا يستغرقها هم وألم واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وهم عرفتم انها الاشغال لها ولا كانت عبادتها واشتياقاتها الى الاول مستغرقا لها واشغالها عن تصور الجزئيات المعصلة وما الذي يحيل تقدير ما عاين آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شاغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطلاع ولا تعدونهما شاغلا وما نه في أن يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي (أما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها بعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرها وهي منقسمة الى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والحلاء ويشتمل عليه كتاب البكائن (الثاني) يعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطوائفها وهلة استحقاق كل واحد منها موضوعاً معيناً ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) يعرف فيه أحوال المكون والفساد والمواد والاشياء والشور والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والأمطار والرعد والبرق واله لثوقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن الوجود المطلق عارض لو حوده الخاص فيكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الأمور باعتبار الوجود المطلق مبدأ الأمر حتى يحصل باعتباره التماثل في مبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور أمر عنه وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحيشيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ صدور الكثرة بل لابد من أمور وجودها تصد عن المبدأ الواحد كثرته وجوده فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات



منشأه كثيرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة مغايرة لكل واحد من المتنسبين واعما كان وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان رائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فاعليه فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لانه لا يستعاضه الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات لما ذكر

من الدليل بل يطلق على معينين آخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس في المبنى الاول بل في الاخرين ولا يتصور ان يكون شئ من نفسه ما نفس المبدأ لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء امر سلبى فلا يكون شئ منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز ان يكون المبدأ الاول باعتباره سلبا الامر عن غير ما كان سلبا له من حيث هو وستسمع ما يتعاقب هذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم الدور وفيه نظير وما لانه نسبة بينه وبين الغير فيبقى توقف تحققه على تحقق الغير ولا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكيفية في جميع المطالب اولى بعضها في الكيفية حتى يتماوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الاوقات نهى نفس النبي الذي له مجزئة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد تعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد يتماضي ولولم تمسه نار نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنبهي الى حديثي اثر بها الطبيعيات ويتحركها ومثاله ان النفس من اذاتهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة فحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبه حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت القوة المعية فياضة بالاماب من معادنها واذا تصور رائق انتفضت القوة فشرت الآلة بل ادا مشى على جذع محدود على فضاء طرافه على حائطين اشتد توجهه الى السقوط فان فعل الجسم بتوجهه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت حادثة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تتحد به القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جار ان طبعه احزاه بدنه لم يتبع ان يطبعه غيره فتطالع نفسه الى هبوب ريح اور ول مطر او هجوم صاعقة او ترزل ارض لتخسف وتقوم وذلك موقف حصوله على حدوب برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك الكهونة والبرودة وتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهري ويكون ذلك مجزئة للنبي واكتنه انما يحصل ذلك في هواه مستعدا للقبول ولا ينهي الى ان ينقلب الخشب حيوانا وينهل في القمر الذي لا يقل الا تخراق فهذا مذهبهم في المجزئات ونحن لا نكسر شيئا مما ذكره وان ذلك اعيايكون للانبياء وانما سكر اقتضاهم عليه ومنعهم قلب العصائير باواحياء الموتى وغيره يلزم الخوض في هذه لاثبات المجزئات ولا مر آخر وهو نصرة ما اطيعى عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شئ فالحض في المقصود (مسئلة) الاقتراح بين ما يعتقد في اعادة سبب ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شئ ليس هذا اذ لا هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا يبيحه متضمن لبي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق وبقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحر الرقة والشقاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهم حرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والحوم والصناعات والحرف وان اقتراحها المسابق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوق لالكونها ضروريا في نفسه غير قابل للهرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقة وادامة الحياة مع حر الرقة وهم حرا الى جميع المقترنات واسكر العلاسة له كانه وادعوا استحالة (والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر بطول) فله من مثالا واحدا هو الاحتراق في القطر مثلا مع ملاقة النار فاما يجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ويجوز حدوث انقلاب القطر رمادا محترقا دون ملاقة النار وهم ينكرون حوازه (ولكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى الجسم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاحتراق فلا يمكنه الكف عما هو طبعه به بعدم ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما نكره (بل نقول) فاعل الاحتراق محلق السواد في

(٩ تفاوت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتباره استغناء عنه امر آخر (قلت) هم لا يعمون بعد تعدد الوجود كثره الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نزارهم في كثره الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه بما قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما لان ما له سلب الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لمعرف السلب اذ الاعتبار لا معاني لالا ما طر فيه ايضا انظر (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من أن وجوب الوجود لا يكون عين الوجود إذ يمكن أن يتبني وجوب الوجود ويثبت الوجود غير وجهه لأن الوجود الذي يدعي كونه  
الوجوب نفسه هو وجوده الخالص المخالف بالحقيقة لتأثير الوجودات ولا نسلم أنه يمكن إثباته مع نفي الوجوب الذي يمكن إثباته مع نفي  
الوجوب هو الوجود المطلق (الثاني) أن تعقل مبدئه أما أن يكون عين المعلوم الأول أو غيره فإن كان عينه فلا كثرة هذا الاعتبار إلا  
في العبارة وإن كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ مو حودة في المبدأ الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

وجه فحوز أن يكون اعتبار  
هذه الكثرة مبدءا لكثير  
وزعم بعضهم أن علم الله  
تعالى بذاته هو عين ذاته  
وعلمه بلوازمه منطوق في علمه  
بذاته فيكون راجعا إلى ذاته  
فلا كثرة في المبدأ الأول  
باعتبار علمه بذاته وبغيره  
وبينوا كيفية هذا الانطواء  
بأنه يعلم ذاته على ما هي  
عليه وذاته وجود محض  
هو بنوع وجودها ما هي  
كلها على ترتيبها فان علم  
نفسه مبدءا لها انطوى عليه  
بما هي علمه بذاته وان لم  
يعلم نفسه مبدءا فلم يعلم  
نفسه على ما هي عليه وهو  
محال لأنه اعلم ذاته لاها  
غير ثابتة عن ذاته وهو  
كما هو عليه مكشوف لذاته  
فالعالم بالكل منطوق تحت  
علمه بذاته ولا يؤدي ذلك  
إلى كثرة في ذاته وفي علمه  
(قالوا) وإن شئت زيادة  
أصاح فاعتبر بحال الإنسان  
فإن له في العلم ثلاثة أحوال  
(أحدها) أن يفصل صور  
المعلومات في نفسه  
(وثانيها) أن يكون له قوة  
تفصيلها من غير أن يكون  
له في نفسه علم حاضر  
(وثالثها) أن تحصر عنده

القطر والتعرق في أحزائه وجهه حرا كما ورما داهو الله تعالى أما بواسطة الملائكة أو بعين واسطة فاما  
البارفهي جماد لا فعل لها (فالدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل الامشاهدة حصول الاحتراق  
عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علمه سواء اذلا خلاف  
أن اتحاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نقطة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولأن الابطاعل ابنه بايداع النقطه في الرحم ولا هو فاعل حياته  
وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنها موجوده عنده ولم نقل أنها موجوده بل وجودها  
من جهة الأول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادثه وهذا بما قطع به  
الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجد عند الشيء لا يدل على انه موجود به  
(بل ندين) هذا بمنال وهو ان الكه لو كان في عينه عشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار  
ولو انكشف الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أحفانه فرأى الألوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور  
الألوان فاعلة فتح البصر وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب مرتعا والشخص المقابل متلوها  
فيلزم لامحالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غرقت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو  
السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن المحصر أن يكون في المادى للوجود علل وأسباب  
تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أحسام متحركة  
وتغيب ولو انعدمت أو عابت لادر كما التفرقة وهو ما ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على  
قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقات  
بين الاحسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها العا تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة  
حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور واعطاء طوع الشمس والحسنة  
السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وهذا  
يطل دعوى من يدعي أن الناري الفاعلة للأحراق والتغير هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة  
إلى غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مادي الحوادث  
ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة الآن تلك المادى أيضا  
تصدر الاشياء عنها بالزوم والطبيع لا على سبيل التروى والاحتياط كصندوق النار ومن الشمس وأما  
افتقرت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصفيق يقبل شعاع الشمس ويرده حتى  
يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والجو يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس  
وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار  
مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذلك مادي الوجود قياضة عما هو صادر منها لا يمنع عندها  
ولا يحل وانما التفصيل من القوابل واذا كان كذلك فهم ما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطبتين  
متماثلتين لا قبالة الدار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس  
ثم احتياط وعن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق  
وبقاء النار بارا اذ عمو ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك بخروجها من كونه نارا

حالة بسيطة اجالية هي مبدء التفصيل كما اذا علم مسألة وفعل عنها ثم سئل فانه يحصر الجواب في دهمه دفعة من غير  
تفصيل فاذا حاض فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذه الحالة علوم متعددة  
بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوقه العلم باجراء الجواب في العلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا العلم فاسد  
لأن الغير الذي هو معلومات له تعالى لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به منطوقا بآبخت علمه بذاته ما نعلم قط ما أن الانسانية



والضاحكية مثلاً لما كانا متغابرين وجب أن يكون العلم بأحد هاتين العلم الآخر غير منطوق تحتة بخلاف الإنسانية والناطقة فما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوق فيها تحت ذلك الأمر البسيط هو أخيراً الجواب لا لوازمه فإن المركب إذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الأجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً إلى ذلك المركب دون أجزائه فأنما مع حصول صورها في العقل كالحزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها ٦٧ وفصلها صارت محطرة بالبال ملحوظة قصداً

مكتشفاً بعضها عن بعض  
انكشفاً فأنما لم يكن ذلك  
الانكشاف حاصله في  
الحالة الأولى مع حصول  
صور الأجزاء في الحالتين  
معاً (فان قيل) معلولات  
الأول وإن كانت لازمة له  
غير مقومة لذاته لأنها  
داخلية في مفهوم كون  
الذات معداً للغير والمقصود  
أن علم الأول بكونه مبدأ  
للغير منطوق تحت العلم بالغير  
وعلمه بكونه مبدأ للغير علم  
اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي  
علمنا قبل ثم غفلنا عنه  
ثم شئنا فانه كما يحصل لنا  
عقيب السؤال حالة بسيطة  
هي علم بالمسئلة وينطوي  
تحت العلم بأجزائها كذلك  
علمه تعالى بكونه مبدأ للغير  
(قلنا) فحينئذ يمنع كون  
العلم بكونه مبدأ للغير نفس  
الذات وإن كان العلم  
بحقيقة الذات هو عينها  
فإن المبدئية إضافة لازمة  
لها بالقياس إلى الغير والعلم  
بالإضافة غير العلم بالمضاف  
وما هو نفس الذات هو  
العلم بذات المضاف ولو  
كان العلم بالمبدئية عين  
العلم بالذات لكان علم  
العقل الأول بكونه معلولاً

أو قلب ذات إبراهيم وبدنه حجراً أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذلك (والجواب) له مسائل كان (الأول) أن نقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاحتياط وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم وإذا ثبت أن الماعل يحق الاحتراق بإرادته عند ملاقة القطننة النار أمكن في العقل أن لا يخلف مع وجود الملاقة (فان قيل) فهذا يجري ارتكاب محالات شنيعة فانه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها أو أضيف إلى إرادته مختبرها ولم يكن للارادة أيضاً منجس مخصوص متعين بل أمكن تعينه وتنوعه فليحوز كل واحد مما أن يكون بين يديه سماع صاربه ونيران مشتعلة وحبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرقبة له ومن وضع كتاباً في بيته فليحوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً أو لوطاً ترك غلاماً في بيته فليحوز أن يلقاه الرماح فليحوز أن يلقاه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً وله الآن فرس وقد أطاح بيت الكتب به وله ورثة أو أني تركت في البيت حرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة معاً فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضروره الفرس أن يخلق من الأنظمة ولا من ضروره الشجرة أن تخلق من البدن بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شيء فاعلمه خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن قيل له هل هذا مولود فليس تردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً وهذا هو ذلك الإنسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كافٍ فيه (والجواب) أن نقول إن ثبت أن الممكن كونه لا يحوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي أو ردعها فان الله تعالى خلق لما علمنا هذه المسكيات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة بحوزان تقع ويحوزان لا تقع واستمرار العادة هامة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جارية على وفق العادة الماضية ترسخها الله في عهده بل يحوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكر وهما أن فلا باليقدم من سفره غداً وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر إلى العاصي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع وأن حرق الله العادق ببقاها في زمان تحرق العادات فيم أناسمت هذه العلوم عن القلوب ولم يحلقها فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدور الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه لا يفعله مع امكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت وليس في هذا الكلام التشبيح محض (المسئلة الثانية) وفيه الخلاص من هذه التشبيعات وهو أناسلم أن النار خلقت خلقة إذا فاقها قطبان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكن مع هذا محوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق أما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص يحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخوتها على جسمها بحيث لا تتعداها ويبقى معها سخوتها وتكون على صورة النار حقيقة متناهية لا تتعدى سخوتها وأثرها أو

للاول وعلمه لمساعدته عين علمه بذاته وعلمه بذاته فلا تحصل له باعتباره علمه بمبدئيه جهة كثيرة وتعددها يصلح أن يكون منشأ لاكثر (هذا) ثم اعلم أن الحكماء منهم من زعم أن الله تعالى لا يعلم غير وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المعلوم الأول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وإن كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته ويكون تعقل الغير جهة كثيرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الأول انه هو لا يعقل الغير فالسؤال الثاني ساقط عنهم الآية لا يعتد بآدابهم ولا يذهبهم وليس كلامنا بهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته صفواته كائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه أما علمه بذاته فلا عين ذاته وأما علمه بمعلولاته فلا عين معلولاته ٦٨ فلا يتصور ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل أيضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرته متقدمة على معلولاتها سببا يصلح ان يكون مسببا لكثير وعلمها بما فوقها من علوها من قبيل العلم الحصولي وباعتباره تحصل فيها جهة كثرته تصير بها مبدءا لكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدء الاول والعقول آلات ووسائط في إيجاد سائرها وسيا في تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعني السؤال الثاني ساقط عنهم أيضا لانه يحالف ما عليه جهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعلمه لبعضه الكل منه وأيضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحصولي ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء اربابا لا وجود أكثر المكنات انما هو

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لجو عظما فيدفع أثر النار بان يرى من يطلى نفسه بالطلق ثم يذهب في تنوير موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك يكره وانكار الخصب اشتغال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار وفي البدن تنوع الاحتراق كائنا من لم يشاهد بالطلق وأثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينسكركم امكانها ويحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب العصا نمينا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النباتات يستحيل عند كل الحيوان له دماغ الدم يستحيل منبثا ثم المنى ينصب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا المحكم العادة واقع في زمان متطاوّل فلم يحيل الخصب ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى في علمها ويحصل به ما هو مخزى النجس (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدء آخر من المبادئ عند اقتراح الربي (قلنا) وما سلمتموه من حوارزول الامطار والمصواعي وترل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدء آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبي اليه وتعين نظام الحسب في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدء به سمح اجودا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترسخت الحاجة الى وجوده وصار الحسب من عينه في الاداء احتاج بي في اثبات نبوته اليه لاضافة الحسب في ذلك لانه لا ينفك عن كرامهم ولازم لهم فهم ما فحقوا باب الاختصاص الذي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التأكيد بما تواتر نقله وورد الشرع تصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا اللطيفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسا ان الانسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيح المناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر السمكة ترمي تماح ثم رأينا احساسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالقار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور عابت عناد ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليهم اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالشهسي ولا خرافيل لا بعض على كل محل الاما تبين قوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها وقد اتضح من هذا ان مبادئ الاستعدادات في اعراض وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلسموا لها طامعا محصورا من الطوالع واحد ثوابها امورا عريضة في العالم فرعادفوا الحية والعقرب عن بلد والحق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاد احرحت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم يقف على كمها ولم يكن لما سبيل الى حصرها فن ايس تعلم استحالته

فيمال ابراهيم الان يدعي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس العالكية  
 ازل بناء على ان علمه تعالى بالاشياء اعني العلة الاولى وسائر ما يستمد العلم من العقول والعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها مبدء له فتكون علمه فلا يلزم حلوه في الارل عن العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدعي ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انها علم للعقول كذلك هي علم للارل تعالى وهذا (قال الامام الغزالي) المعلول الاول ينبغي ان

لا يعقل الانفسه لانه لو عقل غيره كان ذلك التعقل غير ذاته ولا يقتضي غيرة ذاته لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثمة غير علة ذاته فيمنع أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى عن العلة لا متنازع تعدد الواجب وليس أيضا من ضرورة المعلول الأول كما يكون ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا وبقي وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ

ليس له علة حتى تحصل بها وليس أيضا واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلول (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التخصيص عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر تعقل المعلول الأول منه مداه من المبدأ الأول فانهم لم ينعوا من كون الواحد مصدرا للكثير اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الأول واسطة تعقل المعلول الأول ذاته ومبدأه تعقله للعقل الثاني وكذلك ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشهد بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك علمها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة اكمل مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو وليس مما يستغنى عن العلة كما يذكره فمبدأه والامكان سنده الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا ووجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاحسام للاستحالة في الاطوار في اقرب ما يحتمل حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتقض ذلك معجزة وما انكار هذا الاضيق بالحوصله والامس بالموجودات الغالبة والذهور عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقر انجائب العلوم لم يستعد من قدرة الله ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) نحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس مقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومهما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما هذا المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيتين ليس هذا ذلك ولادالك هذا فلا يستدعي وجود احد هما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يده ميت ويقعد ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو معنوح العين محقق بصيرة نحو ولده لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه واعلم ان هذه الاعمال المظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وتحويل هذا بطل الفرق بين الحركة الاحتمالية وبين الرعدة ولا يدل العمل المحرك على العلم ولا على قدرة العاقل وينبغي ان يقدر على قلب الاحساس في قلب الخوهر عرضا وقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما تقدر على قلب الجاد حيوانا والخمر ذهباً يلزم عليه ايضا من الحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعم أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما يرجع الى هذا فليس محال وما ليس محال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فقال لا ينافيهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاداصر نفي البياض معهم وما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محال او اعلا لا يجوز كون الشخص في مكانين لا ينافيهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم له به عن غيره وكذلك يعهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ماهية ما لا يستحيل ان يحلق فيه العلم لا ينافيهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسميته الجاد علما ولا يدرك به شيئا محال فهذا وجه استحالة (واما قلب الاحساس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فتقول هو غير الشئ شيئا آخر غير معلول لان السواد اذا انقلب كدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما لم يتعاقب بل عدم ذلك ووجوده وان كان موجودا مع القدرة فلم يتقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم يتقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها حلت صورتها واست صورة أخرى فارجع الحاصل الى أن صورة عدمت وصورة حدثت وشم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان اذا قلنا انقلب الماء هو الماء التسخين اردنا به أن المادة القابلة للصورة المائية حلت هذه الصورة وقامت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك ادفعنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والخواهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الاجسام مادة مشتركة فكان هذا محالاً من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يده ميت ونهضه على صورة حتى يقعد ويكتب حتى يحدث

عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلول الأول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الأول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح أن يكون مبدأ حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم اعلم في تعقل الشئ غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها (الرابع) ان جرم الملك الاعظم لم ينعقد عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدرا له (أحدها) أنه مركب من صورة وهيولى وجماعتهما برنان  
وليس أحدهما جماعته مستقلة للأخرى حتى تكون أحدهما واسطة الأخرى من غير علاقة زائدة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد  
مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا يدل على محض زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة  
الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فإنه وجود محض لا يختص بمقدار دون مقدار فيجوز فيه

أن يقال لا يحتاج إلى  
علة بسيطة (وثالثها) أن  
العقل الأقصى فيه نقطتان  
مقابلتان تسميان بالنقطتين  
لا يتبدل وضعهما أصلا  
بخلاف النقطتين الباقيتين  
المفروضة ما كان العقل  
الأقصى متشابه الأجزاء  
فلم يرم تعيين نقطتين من  
بين سائر النقطتين لكونهما  
قطبين وإن كان محتلهما  
في بعضها خواص ليس  
في البعض وما بعد تلك  
الاختلافات (قال) وهذا  
أيضا لا يخرج عنه  
(والجواب) أن معلولات  
العقل الأول لما كانت في  
بادئ النظر ثلاثة العقل  
الأقصى ونفسه والعقل  
الثاني اكتفى بالجهات  
الثلاث وقالوا العقل  
الأقصى صدر عنه باعتبار  
امكانه لا على معني أن  
الجهات الموحدة لكثرة  
المسلول محصورة في هذه  
الثلاثة ولا أن مكانه كاف  
في صدور العقل بل لأن  
المسلول في الظاهر ثلاثة  
وإن الامكان له دخل في  
صدور العقل باعتباره كونه  
جهة لصدور مادته حتى  
أنهم صرحوا في مواضع

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس بتسهيل في نفسه مهما أحدا الحوادث إلى إرادة مختار واعما هو  
مستند كرا طراد العادة بخلافه وقوله كبر بطل به دلالة أحكام العمل على علم الاعمال فليس كذلك فإن  
الاعمال الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولنا كبر لابقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة  
فمقولنا أدركنا ذلك من أنفسنا لا ما شاهدنا من أنفسنا بفرقة ضرورية بين الحالتين فغير باع ذلك  
الفرق بالقدر فغير أننا الواقع من القسمين المذكورين أحدهما حالة والآخرة حالة وهو اتحاد الحركة  
مع القدرة على حالة واتحاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات  
كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم يخلفها الله تعالى بحجرات العادات يعرف بها وجود  
أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعبيرهم عن اكامة البرهان  
العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير ولا يسبح ولا يطبع في الجسم ولا  
هو متصل بالجسم ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة  
عندهم (والجواب) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)  
تقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) تسمان ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس  
الجسدية وهي معان منطوية في الاحسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (أحدها) القوة الخيالية  
في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها اتفق صور الاشياء المرئية بعد تمييز العين بل يطبع فيها  
ما يورده الحواس الجسدية فيجتمع مع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العسل الأبيض لم  
يدرك حلاوته إلا بالدوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا  
الأبيض هو الحلو ولا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران أعني اللون والحلاوة حتى قضى  
عنده وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى  
تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد له وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما  
ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداة والموافقة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته  
وذلك لا يكون في جسم وتذكر أيضا كونه محالها وتذكر اسحلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها  
وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمحالة والموافقة ليس من ضرورتها أن يكونا  
في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاحسام أيضا فكانت هذه القوة مادية  
للقوة الثانية وهذا محله التحوي بالآخر من الدماغ (أما الثالثة) وهي القوة التي تسمى في الحيوان  
مخيلة وفي الانسان معكروة وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور  
وهي بالتحوي بالاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا  
يظهر وشهصار رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك  
والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كحسية أي لا بالقوى المدركة وإنما عرفت مواضع هذه القوى  
بمناعة الطب فان الآفة اذا ربت بهذه التحوي فباتت تختلف هذه الامور ثم زعموا أن القوة التي  
تطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الجسدية تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ  
الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف

غير محدود فان هيولى العقل الأقصى اعلا صدر عن العقل الأول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام  
الرازي من أن الجسم الغليظ من كل مقولة من الاعراض نوعا واحدا وأنواعا من الحكم والاس والتمنى وأن يفعل فاذا أسندنا  
هذه الاشياء إلى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه ما يقال اذا جاور الموحد الاثنين  
والثلاثة يفتتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدر الهيولى والصورة والغيب باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر اعراض محتملة



غير محصورة بعرضها بواسطة الصورة وبعرضها بواسطة العرض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقادير فهو ما لا يكون  
 هــ بـ ولا غير قابلة لذلك المقدار أول كون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار بخصوصه وأما أن الفلك الأقصى فيه نقطتان  
 لا تبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لا محل تعيين الحركة المحصورة فإن الفلك الأقصى إذا تحرك على الوجه الذي  
 تحرك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن يصير سائر النقط قطباً فتعين الاقطاب لتعين الحركة ٧١ وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ

المحرك بقى الكلام في  
 محصل الارادة منهم من  
 قال أصل الحركة للتشبه  
 بالمبادئ العالية في أن  
 يحصل له بالفعل الكمالات  
 التي يمكن حصولها كما  
 ان المبادئ العالية قد  
 حصل لها بالفعل ما هو  
 يمكن الحصول لها من  
 الكمالات وخصوصية  
 الحركة للعناية بالسافات  
 قالوا ان الفلك لو تحرك  
 لا على الوجه الذي تحرك  
 عليه كان التشبه حاصل  
 لكن لا يحصل بها الانتظام  
 الواقع في الأنواع العنصرية  
 على ما ينبغي فذلك اختار  
 المبدأ المحرك الحركة على  
 هذا الوجه كما ان راحلها  
 لو أراد أن يذهب الى موضع  
 لم يسم له ثم يكون الى ذلك  
 الموضع طريقان ويكون  
 سلوكه لاحدهما فاعماله  
 دون سلوك الطريق الآخر  
 فان خيرة تحمل على سلوك  
 الطريق الساقع للغير  
 فكذلك هو نازده الآخرين  
 بان كل ما يفعل لغرض  
 كان تحصيل ذلك الغرض  
 أولى به فلو كان اختيار  
 الخصوصية لاجل السافات  
 كانت النفوس الفلكية

المساوية كانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تطرح في الوهية  
 وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنية بهذا الاعتبار اذا ضم اليها الخيالية خمسة كما كانت  
 الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم الى محرك على معنى انها باعثة على الحركة والى محرك  
 على معنى انها ماثرة للحركة فاعلة والمحرك على معنى انها باعثة هي القوة البروعية الشوقية وهي التي اذا  
 ارتسم في القوة الحافظة التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب عنه بنش القوى المحركة الفاعلة على  
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء  
 الخيالية ضارة أو نافعة طلباً للذة وشعبة تسمى قوة عقلية وهي قوة تنبعث على تحريك تدفع به عن الاشياء  
 الخيالية ضارة أو مفيدة طلباً للعلم وهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة  
 المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شأنها تشيخ العضلات  
 وتجذب الاوتار والباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة وترخيها وتعددها طويلاً  
 وتصير الاوتار والباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجال وترك  
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل  
 لان النطق اخص غرات العقل في الظاهر فسميت اليه فله اقوتان قوة عامة وقوة خاصة وقد سمي كل  
 واحدة عقلاً ولكن باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة  
 الانسانية المستندة ترتيبها بالربة الخاصة بالانسان وأما العامة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من  
 شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي  
 يسميها المتكلمون أحوالاً مجردة ووجوداً أخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان  
 بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنس الملائكة انهم تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية  
 وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها النسبة الى أسفل وهي جهة  
 المدن وقد بصره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى المدنية وأن تكون سائر  
 القوى متأدية بتأديتها ضرورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عماد لتعمل تلك القوى عملها فلا  
 يحدث في النفس من الصفات المدنية هيئات ابداعية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل  
 للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل وهذا الجواز ما هو له من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا  
 بذلك رافعاً لعارض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في عرضنا وليس شيء مما ذكرناه  
 يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها (واعتانيد) أن نعرض الآن على  
 دعواهم معرفة كون النفس حوهرًا قائمًا بنفسه ببراين العقل ولستنا نعترض اعتراض من يه مد ذلك  
 من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل زعمنا بين في تفصيل الحشر والشر ان الشرع مصدق  
 له والكماس كدعواهم دلالة محرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فقط بالبرهان بالدلة (ولهم) فيه براهين  
 كثيرة برعهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها آحاد لا تقسم  
 ولا بد وان يكون محله أيضاً لا يقسم وكل جسم مقسم فدل أن محله شيء لا يقسم ويمكن ابراده على  
 شرط المطلق باشكاله (وايراده أن يقال) ان كان محل العلم جسمًا مقسمًا فالعلم الخال فيه أيضاً مقسم

ستعبد الله من السافات ولو حاز ذلك لجأ إلى أن يكون أصل الحركة أيضاً للمع في السافات وأنتم لا تقولون به وهذا والى انه لما كانت  
 حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك احتار المبدأ المحرك تلك  
 الحركة على سائر ما رده هذا الوجه أيضاً بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن  
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذا استحال أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المحصور اذ لا فرق في

استخراج الاوضاع المكنة من القوة الى العقل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها بحيث لا يمكن ان لا يحصل التشبه بالبحر وج هذه الاوضاع الى العقل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى العقل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى العقل امر كلي لا يمكن ان يصير عرضا للحركة الجبرئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمرا حثيثا يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى

تعيين ذلك الامر الجزئي لما ان العقل البشرية قاصرة عن اكتناه أمثال ذلك فحوز ان لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل بجهل ان تكون هيولى كل ذلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاحتاروا على السكون ليحصل الاوضاع المكنة المحصول وبذلك تعين النقطتان للقطبية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعدهما بين الاول والاخر في كل واحد من الخانين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور ان تكون طبيعة الحيولى قابلة لاحد احوالها دون الاخرى نعم لو كان ثمة امور مختالفة لا يمكن ان يقال هي تقبل الحركة صوب احدها دون الآخر (الخامس) انهم ذهبوا الى ان ذلك التسويات مستند الى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان والوجود والوجود وفيه من

الكون كمالا يحصل والمرصودة منها العويف وعشرون كوكبا فيلزم اسما ذلك كثيرا الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسامهم لم يقطعوا ويكون العقل محصورة في العشرة فحوز ان يكون مبدأ تلك الثوابت عقولا كثيرة (لا يقال) انهم وان لم يقطعوا باحصائها في العشرة الا انهم حوزوا الفحصارها فمابل حملوا الى الحصار احيانا لا عرضا بل ان لا يصلح لان يكون محتملا على اصولهم (لا يقال) لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم تطلع عليها او يصدر عنه باعتبارها تلك المتكررة ادهم لم يقطعوا

العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس حسا او هذا هو قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي فيمتنع نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر ايضا في المقدمات فان الاول قولنا ان كل حال منقسم به قسم لا محالة بغرض القسمة في محله وهو اولي ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد محل في الادنى وهو لا يتقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا يتقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال سمته ذكر ون على من يقول محل العلم جوهر فرد متخير لا يتقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحمل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر اللطيفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوحد على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا لا يتجزأ ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارج ولا متصل بالجسم ولا منفصل عنه الا اننا لا نؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسألة الجزئية الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جملتها قولهم جوهر فردين جوهرين هل يلاقى احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر او غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاقى وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة بطول حاشا وبنائية عن الخوض فيها فلهذه الى مقام آخر (المقام الثاني) ان يقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم في معنى ان يتقسم باطل عليكم عند تركه القوة الوهية التي في الشاة من عداوة الدئب فاما في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى بقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس انهم من طبيعة في الاحسام لا يبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكلموا بتقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك والقوة الحافظة لا صور ولا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه الماهيات التي ليس من شرطها ان تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المحررة عن المادة بل تدرك عداوة الدئب المعين المشخص مقرر بابشخصه وبشكائه والقوة العاقلة تدرك الحقائق محردة عن المادة والاشخاص (قلنا) انشاء قد أدركت لون الدئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون به طبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل ويتقسم بانقسام محل العداوة عداوته فان أدركت محسوسا به طبع في القلب شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه هو ادراك بعض العداوة فكيف يكون لها بعض او كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بشبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تقضى فانكم مهما لم تقدر راعى الشك في المقدمات وهو ان العلم الواحد لا يتقسم وان ما لا يتقسم لا يقوم بحسب منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفه الا لبيان التماثل والتماثل في كلام العارفين وقد حصل ادراكه في احد الامرين اما ما ذكره في النفس الماطقة او ما ذكره في القوة الوهية ثم يقول هذه المناقضة تبين انهم عملوا عن مرضع وليس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتساوي وينقسم اللون بانقسام المتلون فيه قسم العلم

الكون كمالا يحصل والمرصودة منها العويف وعشرون كوكبا فيلزم اسما ذلك كثيرا الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسامهم لم يقطعوا ويكون العقل محصورة في العشرة فحوز ان يكون مبدأ تلك الثوابت عقولا كثيرة (لا يقال) انهم وان لم يقطعوا باحصائها في العشرة الا انهم حوزوا الفحصارها فمابل حملوا الى الحصار احيانا لا عرضا بل ان لا يصلح لان يكون محتملا على اصولهم (لا يقال) لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم تطلع عليها او يصدر عنه باعتبارها تلك المتكررة ادهم لم يقطعوا

فإن حشيتات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربع (لأننا نقول) إذا حاز أن يكون في المعلول الشافي جهات متكررة لم نطالع عليها فلهذا  
أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فحصل به الاستعناء عن العقول الدقية ويجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأول باعتباره  
تلك الجهات احرام الاولك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لأنهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة  
لكمهم حزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) حرمهم بانها لا تكون أقل من العشرة ٧٣ إنما كان لاختلاف حركات الافلاك لأن

حركاتها للتشبه بها فلو كان  
المشبه به واحدا لكان  
الكل يتحرك الى جهة واحدة  
على حد واحد من السرعة  
والبطء (لأننا نقول) بعد  
تسليم ان حركاتها للتشبه  
فلا نسلم ان اختلاف  
الحركات يدل على تعدد  
المشبه به بخلاف أن يكون  
المشبه به عقلا واحدا  
واختلاف الحركات  
لاختلاف جهة التشبه  
لا يدلهم من بيان لفي هذا  
الاحتمال وأيضا لا يثبت  
وجود العقل العاشر إذ  
ليس ذلك بتشبه به حتى  
يدل على وجوده فيجوز  
أن يكون العقل التاسع  
الموجود لذلك التاسع  
موجدا للعالم العنصري  
بواسطة حشيتات  
واعتبارات لم نطالع عليها  
(السادس) ان الامكان  
طبيعة واحدة لا تختلف  
الآثار الشخصية فكيف  
صدر عنه تارة الفلك  
الاقصى وتارة فلك غيره  
وتارة هيولى العالم  
العنصري ولم يصدر عنه  
تارة شيء أصلا كما في امكان  
ريده مثلا وأي مناسبة  
بين امكان المعلول الاول  
وبين وجود الفلك الاقصى

فانقسام محله والحلل في لفظ الانطباع ادعى أن لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون  
حتى يقال انه منسبط عليه ومنطبع فيه ومنتهى في حوافيه فيقسم بانقسامه فلهذا نسبة العلم الى محله  
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبة الى كسبة ادراك العداوة  
الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محاطها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لما علمنا  
بثبوتها على علمه دون الاطاحة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجملة لا ينكر ان مادته وهما  
يقوى الظن ويقال به وانما ينكر كونه معلوما بقيننا علمنا لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا  
انقدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقل وهو المعلوم المحرر عن المادة  
منظمة عانى المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لم ينقسم بانقسام الجسم كسابق  
وان لم يكن منظما عليه ولا منسبطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل  
للعلم نسبة الى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكيف علمنا لم صار اولي من كون  
غيره عالما به وان كان له نسبة ولا يخفى ان ثلاثة أقسام اما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل  
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة الى ما طل ان يقال  
لنسبة لواحد من الأجزاء ان كان لم يكن للآخر نسبة لم يكن للجمع نسبة فان المجتمع من المداينات  
مدان وباطل ان يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه  
وباطل ان يقال لكل جزء مفرص نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بامره فلهذا  
كل واحد من الأجزاء ليس هو حرام من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا لانه غاية طاقته العلم وان  
كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذن ممتعة في المعنى وقد  
بيننا ان العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا يفسد في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم  
غير ما اليه نسبة الآخر فانه انقسام ذات العلم وهذا أظهر وهو محال ومن ههنا يتبين ان المحسوسات المنطبعة  
في الحواس الخمس لا تكون الا أمثلة لصور حركية متقدمة فان الادراك متعاقب حصول مثال المدرك في  
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراف  
على هذا ما سبق) فان قيل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيما يطبع في القوة الوهمية للشاة  
من عداوة الدئب كما ذكرناه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرناه فان العداوة  
ليست أمرا مقدورا له كمية مقدارية حتى يطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها الى أجزائه  
وتكون شكل الدئب مقدرا لا يكتفي فان الشاة أدركت شيئا سوى شكله وهو الحافلة والمنشاة والعداوة  
والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركته بجسم مقدر فهذه الصورة مشككة  
في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر  
مخير لا يتحرر وهو الجوهر العردي (قلنا) ان الكلام في الجوهر العردي يتعلق بشبهه بنسبة بطول القول  
في علمها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه لم يرم أن تكون القدرة والارادة أيضا في ذلك الجزء فان  
للإنسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة واردة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وتري اليك كتابة في اليد  
والاصابع والعلم بها ليس في اليد لا يبرول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يبردها بعد شلل اليد

(١٠ - تهافت عزري) وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه شيئا آخران ولا يلزم ذلك في اناس  
(و حوايه) أنهم لم يقولوا ان امكان العقل الاول أو جب وجود حرم العقل الاول بل ان العقل بخصوصية ذاته باعتباره امكانه هو جب ذلك  
ولا يلزم ان يصدر عن العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانه مأمورا بالحقبة لان العقل الاول مخالف بالحقبة لاسائر  
الانواع عقولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عنه بواسطة

امكانه ذلك بل شيء أصلاً وأما قوله وأي مناسبة بين إمكان العقل الأول ووجود الفاعل الأتقي فغيره لانه مقتضو بيان جهات متعددة في أمر بسيط يصير بها مبدأ لكثير لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين المصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية كاصرف عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعنوي الأول نفسه ومبدأه شيئاً آخران ٧٤ ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه بما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

وتعذر لا اعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سبب فانه يسمى بمصدر او سماعاً وذاثاً وكذا الالهية توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التحريك يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزأ من القلب أو الدماغ مثلاً فالجهل ضده فينفى أن يحوز قياحه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً واحلاً شيئاً واحداً فلما انفصل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستعمل اجتماع الصندس فيه فانه لو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضافه ضده في محل آخر كما تجتمع البلوقية في فرس واحد والسواد والياص في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الخواص فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم يقول يدرك بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر يديه وليس فيه تناقض ولا يفتى عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة فبالحجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو بمصر وان كان بالضرورية يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرحل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد الاعمال فان الاحكام تقتصر على محال العمل ولا يخلص على هذا قول القائل ان المحل المتهي لقبول العلم والجهل من الانسان واحد في تضاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم وللانسان وهي معان تطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفر عما يشاق اليه فيجتمع فيه المغفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحمل الاحسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتموزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهمة والانسان جميعاً واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالاسم اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كافي البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والثاني محال فانه يعقل نفسه فالقدم محال (قلنا) نسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الخواص فان كان العقل لا يدرك الا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل الله عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ماذا ذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يحوز ان يتعلق بنفسه ويكون ابصاره لغيره وانه سببه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ولكن العادة حاربه بخلاف ذلك ونخرق العادات عندنا حائز (والثاني) وهو أقوى اناسنا هذا في الخواص ولكن لما قلنا اذا امتنع

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات حاربه بحري ما ذكر فلا نطوّل الكلام بذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانته وان العالم فعله تابع منهم اذ لا يتصور على قوايتهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثه اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفاعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد أن يكون المؤثر مختاراً مرئياً لما يفعله حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم موجب للاختيار وأما الذي في الفاعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعله تعالى أو ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجود وعندهم ان الواحد من جميع الوجود لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادراً

منه وفعله تعالى ثم قال ولتحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول هو ان الفاعل عبارة عن مصدر عنه العمل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الطل فهو محازف أو متوسع في التحوز توسعاً حارحاً عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلاً مجرداً لا مشتركاً في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الحماد وقيل الحماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاماً مقبولاً وصحح السلب من امارات الحجاز كما علم في موضعه وتقسيم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على



سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وأن كان متناظرا فنظرنا الى معناه الحقيقي الآن قد استندنا على ما اعتبرنا جعل الفعل مجازا عن مجزوء  
التأثير بسبب قرينة مانعة عن جملة على حقيقة أعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تذكر برعي التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم  
بلسانه وعدم استندنا على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري ويكون ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما ان  
النظر والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه ولسانه دوما ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشج يبرد والسقمونيا  
تسهل وامثال ذلك مجاز  
لان كل ما ذكر يتضمن  
الفعل لان معنى قولهم النار  
تتحرق انها تفعل الاحراق  
وكذا في غيره والفعل  
يتضمن معنى الارادة  
ولا ارادة في شيء منها دليل  
انا لو فرضنا حادثا توقف  
في حصوله على امرين  
ارادي وغير ارادي اضاف  
العقل واللبنة الفعل الى  
الارادي فان من ألقى  
انسانا في النار فقاتل  
هو القاتل دون النار فلو  
كان اسم الفاعل يطلق  
على المرید وغير المرید  
على وجه واحد لم يصف  
القتل الى المرید نفسه  
لغة وعرفا وعقلا وكونه  
تعالى سببا لوجود كل  
موجود سواء بطريق  
الاجاب لا يصح تسميته  
فاعلا ولا تسميته العالم فعلا  
وصنعا لانه ليس سببته  
له بطريق الاختيار  
عندهم ومحمول كلامه في  
الثاني ان الفعل هو  
الاحداث واخراج الشيء  
من العدم الى الوجود  
وذلك لا يتصور في القديم  
ادامس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفتقر حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها  
في انها حسيات كما يختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الادراك الا بانصال اللمس بالآلة اللمسية  
وكذا الدوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو اطلق أجفانه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده  
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يكون في الحواس الحسية  
ما يسمى عقلا ويختلف سائر ما في انها لا تدرك انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة  
حسية كالبصر لما أدرك آلتها كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعي آلتها فدل انه  
ليس آلة لها ولا يحلوا الا لما أدركه (والاعتراض على هذا كاعتراض على الذي قبله) فاننا نقول لا يبعد  
أن يدرك البصر محله ولكنه هو آلة على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفتقر الحواس الجسم في  
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاحساس كما سبق ولم تلتزم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن  
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن تحكم من حركته على كل مرسل ومعارف بالاتفاق بطلانه  
ودكر في المطلق أن يحكم بسبب حركته أو جريبات كثيرة على كل حتى مشلولها اذا قال الانسان ان كل  
حيوان فانه يحرك عند المصع فكذلك الاسهل لانا استقرنا الحواس ما كانت كلها من أربابها كذلك فيكون ذلك  
لغالبه عن التماسح فانه يحرك ذلك الاعلى وهو لا لم يستقر في الا الحواس الجسم فوجدوها على وجه  
معلوم فكذلك على الكل به فدل للعقل حاسة أخرى تحرك من سائر الحواس بحركتها التماسح من سائر  
الحيوانات فتكون ادن الحواس مع كونه حسيات منقسمة الى ما يدرك محلهما والى ما لا يدرك كما انقسمت  
الى ما يدرك مدركه من غير حاسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالانصال كالذوق واللمس فماد كره  
أيضا ان أورث طناه لا يورث ثقبنا موثوقا به (فان قيل) استنادنا على مجرد الاستقراء للحواس بل  
نعول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكها حتى  
لا يحلوا ان يعقلها جميعا كما أنه لا يحلوا ان يدرك نفسه فان أحدا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثلنا  
له في نفسه أبدأ الانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ولم يشاهدهما بالشرح من انسان آخر  
لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حاد في جسم فينبغي أن لا يعقل ذلك الجسم أبدأ ولا يدركهما  
أبدأ وليس واحد من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك الحال  
في محل ادراك المحل لنفسه لا الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه  
أبدأ وان كانت هذه النسبة لا تنبغي أن لا يدرك أبدأ ادلا على أن يكون له نسبة أخرى اليه كما  
أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدأ ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يعقل  
عما فانه يشعر بجسمه لا يتبين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسمها  
حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل  
الجسم ملازم له وعلمته عن شكله واسمها كعلمته عن محل الشم وانما اثباتا في مقدم الدماغ شيئا  
بحالتي الشئ فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بخشمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتبين  
وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى  
داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه و يعلم أن قوته التي بها أقوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والحدوث أعني كون الوجود مسوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل  
الفاعل فالوجود الغير المسوق بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعله لا ينبغي أن يكون بفعل  
الفاعل أولا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شيء منها فعل ذلك الفاعل وسعيه القديم الدائم الوجود فعلا  
يخبر وأما المحل مع العلة فيجوز أن يكون قديما وأن يكون حادثا (فان قيل) الحكماء لا يعنون بكون العالم قديما الا كونه معلولا فإذا

سلم يجوز كون المعلول دائما بدوام العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في إطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس  
الأنهم يتحملون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معانها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في  
كون الوجود فعل العاقل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة الوجود متأخرة عنه ولو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم  
على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بعدم ليس معناه المتبادر

الى رجليه فانه بقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذا ذكره من  
انه يعمل عن الجسم تارة وتارة لا يفعل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الدرا كماله بالآلات  
الجسمانية يعرض لها من المواظمة على انهم لا يدركون الادراك كلال لان اداءه الحركة تهتم مزاج الاحسام  
فتملكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك لم يوهنها ورعا نفسه لها حتى لا تدرك عقيم الاحاسي  
الاضعف كالصوت العظيم للسمع والصور العظيم للبصر فانهم لا يدركون ما لا يحس بهدها بحلاوة دونها والامر في  
الصوت الخفي والمربيات الدقيقة بل من ذاق الخلابة الشديدة لا يحس بهدها بحلاوة دونها والامر في  
القوة العقلية بالعكس فان اداها النظر الى المعقولات لا يتبعها ودرك الضروريات الجلية يقويها  
على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الاركان كلال وذلك لاستعمالها القوة  
الجسمانية واستعمالها فتضعف آلة القوة الجلية فلا يتقدم العقل وهذا من الطرار السابق (فاما بقول)  
لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما ثبت منها البعض بحيث ان ثبت للآخر  
بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة  
ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحد قواها بحيث لا تحس بالاثرفها اذ كل هذا يمكن ادا الحكم  
الثابت لبعض الاشياء ليس لزم ان يثبت لكانها (دليل ثامن) قالوا احرأه بدكها من قواها  
وعدمه تنهي النشور والوقوف عند الاربعين سنة فما بعده فيضعف البصر والسمع ويترافق والقوى  
العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعدد الطرق في المعقولات عند حلول المرض  
بالبدن وعند الحرف بسبب الشجوخة فانه مهم ما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد  
بان قوامه بنفسه وانه عطله عند تطل البدن مما لا يوجب كونه قائماً بالبدن فان استدلوا على ان  
لا يمتنع (فاما بقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والثاني محال  
فان تقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المتقدم موجوداً (ثم السبب  
فيه) ان النفس لما فعل بداتها ادا لم يبق عائق ولم يشغلها شغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى  
البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى ماديته والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متماثلان  
متماثلان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعد عليه الجمع بين الامرين رشوا عليه من جهة  
البدن الاحساس والتحيل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فاد احدث تنه كرى معقول  
تطلعت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قديم مع من ادراك العقل وطره من غير ان يصيب آلة  
العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل بطر  
العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مريض في الدماغ فكيف يستعمل المتابع في اختلاف جهتي  
فعل النفس وتعد الجهة الواحدة قد يوجب المتابع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب  
والطريق معقول عن معقول آخر وآية ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لمحل العلوم لانه اذا عاد  
محلها لم يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئته بنفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير  
استئناف تعلم (والاعتراض) ان تقول بقصص القوى وزيادتها لاسباب كثيرة لا تحصى وقد يتوهم  
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر واما العقل ايضا كذلك فلا يقي الا ان

ليرد ما ذكر بل المراد كون  
الشيء بحيث لو وجد لكان  
حادثاً وهذا المعنى ليس  
متأخراً عن وجوده  
لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم  
يجعل الحدوث شرطاً في  
الفعل بمعنى التأخير  
والايجاد كيف وقد جوز  
ان يكون المعلول مع العلة  
قد عين بل في تسمية التأثير  
والايجاد فعلا لا دعاه ان  
معنى الفعل هو الاحداث  
واخراج الشيء من العدم  
الى الوجود وهذا ولا يوجب  
عليه ان ما ل ماد كره  
في الوجهين ليس ردا  
لذههم ولا باطلا لاعتقادهم  
بل هو نزاع معهم في امر  
لغظي لاحاصل في نقده ولا  
طائل في رده مع ان الثاني  
أعنى اعتبار الحدوث في  
مفهوم العلم دعوى بلا  
دليل والاوّل يمكن المناقشة  
في دليله وانترامه بان قول  
العرب البار تحرق والشج  
يبرد وامثال ذلك من قبيل  
المخارج بالكلية عن  
قانون اللغو وبسبب  
الانصاف الواجب رعايته  
في المناظرة مع انه لا ضرورة  
في ارتكابه ولا موجب  
لالتزامه الا توهم كون

الفعل معتبراً في معومات هذه الالفاظ وهو في محل المبح واستدلاله على ان لفعل الحقيقي  
ما يكون بالارادة ما لو فرضنا حادثاً توقف في حدوثه على امرين احدهما ارادي والآخر غير ارادي اصناف العقل واللغة العلم الى  
الارادي مدعوبه بان ارادته يضاف اليه فقط دون الآخر فموقعه كمال يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي الماء بل الثاني أشهر  
في الاستعمال وأظهر عند العلم وان ارادته يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلّم ولا يبعد المطلوب وما ذكره من ان من

يدعي

أدعى انسانا في الذرافيات يقال هو القاتل دون المار فبعدئذ اسمه يجوز ان يكون ذلك لخصه وصية القتل لامطاعة او غاية ما يرجع اليه  
كلامه ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبس عليهم ولهم ان يقولوا لا بد من ادعاء الماثر مطلقا باي وجه كان ارادة او غير ارادة  
وبالفعل الاثر تارة والتأثير اخرى سواء كان الاثر مسبوقا لغيره او لا وسواء كان التأثير احدا او ايجابا من غير سبق العدم فان كان  
وضع هذين للعظمى في لغة العرب لما اردناه فهم حقيقة نفيما اردناه والا ٧٧ فخرات واي فائدة لذات كون لفظ العمل

والداعل حقيقة فيما  
اردناه من المعنى أو أي  
ضرر في محز بهما بل لو لم  
يوضع هذان للعظمى لشي  
أصل لم يكن في ذلك ضررا لما  
وأى حاجة لما الى التلبس  
في معتقدا فاما بصرح  
جهازا بأن المبدأ الأول  
موجب لا مختار وان العالم  
قديم لا محدث بل ندعى  
محدثين باعلى أصواتهم ان  
الاخيرة رعى لوجه الذي  
يقول به المتكلمون وتص  
لا يلبس بجواب كبريائه  
فان قصده التلبس  
واقعة ليس ومحصول  
كلامه في الثالث اعني  
استحالة كون العالم فعلا له  
تعالى على أصلهم اشترط  
مشتك بين الداعل  
والعمل وهو أنهم رعو أن  
الله تعالى واحد من جميع  
الوجودات لو احدهم  
جميع الوجود لا يصدر  
عنه الا الواحد وهو لم  
مركب من مختلفات فلا  
يتصور أن يكون فعلا له  
تعالى على أصلهم (فان  
قالوا) ان العالم بجملة غير  
صار عنه بغير واسطة بل  
الصادر عنه هو مجرد  
بسيط يعرف نفسه ومادام

بدي الغالب ولا بعد ان يختلف الشئ والبصر في ان الشئ بقوى بعد الاربعين والنصر يضعف وان  
تساوي في كونها ما حال في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات بقوى الشئ من بعضها والسمع  
من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف امر حتم ولا يمكن الوقوف على ضابطها الا بعد ان يكون مزاج  
الآلات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سقي الصنف في  
البصر دون العقل ان البصر اقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة او  
زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر الالفة  
لان شعر الرأس اقدم فهذه الاسباب الخاضع الخاضع فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات ولا  
يمكر ان يدعى عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال التي فيها اثر يذهبها القوى أو تضعف لا تحصر فلا  
يؤثر شي من ذلك بقينا (دليل ناسع) قالوا كيف يكون الانسان عذرة عن الجسم مع عوارضه وهذه  
الاحسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد مسد ما يحل حتى ادارا ياصيبا انفصل من أمه فيمرض مرارا ثم  
يبدل ثم يسمي ويغويكنا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شي من الاحياء التي كانت ووحدة عدد  
الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شي من اجزاء المني بل انحل كل ذلك  
وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بدينه حتى ان  
ينفي معه غلوم من أول صباه ويكرن قد تبدل جميع اجسامه فدلنا ان النفس وحواسي البدن وار  
البدن آله (الاعتراض) ان هذا ينقض بالمعية والشهرة اذا قيس حاله كبره بحالة الصغرة فانه سال  
ان هذا ذلك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على انه له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم  
بطل بحفظ الصور التحلية فانه يبق في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ رعو انه لم  
يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن وكيف يجوز ان يتبدل الجميع بل  
نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان يمتحي عنه  
فلا هو ذلك الانسان باعتباره ما بقي كما انه يقال هذا ذلك الشخص وهذا ذلك العرس ويكون بقائه  
مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ودم صب عليه رطل آخر ماء حتى اد  
احتلط به ثم احده رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم احده رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فحس  
في المرة الاخيرة فكم بان شي آمن الماء واولا بقائه ما من رطل بوجوده الا وفيه شي من ذلك الماء  
لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر  
وهذا على أصلهم حيث جوزوا انقسام الاحسام الى غير ما به فانصابت في البدن انحلال اجزاء  
البدن يصاحي صب الماء في هذا الماء واعتراه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكليات  
العامّة العقلية التي يسميها المتكلمون احوال التدرك الانسان المطلق عدم مشاهدة الحس لشخص  
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد بالمشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع  
مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما يطل عليه اسم  
الانسان وان لم يكن على لوب المشاهد وقدره ووصفه وكنهه بل الذي يمكن وجوده في المستعمل يدخل  
فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شي يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر عنه عقل ثان وعقل ثالث يكثر الموحودات بالتوسط (بلما)  
فيلزم أن لا يكون في العالم شي واحد مركب من اجزاء بل تكون الموحودات كلها آحادا وليس كذلك فالجسم من اجزاء مركب من  
هيولى وصورة وهما صارا اجتماعهما شيئا واحدا وليس احدهما علة للآخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم  
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة نقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة او المبدأ

الأول بسيط وفي المعلومات مركب فلو لم ينته المعلوم المركب إلى علة بسيطة لم يتمم راتناه سلسلة المعلومات إلى المبدأ الأول فيعطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأيضا لزم أن لا يوجد شيئا ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة لا لا خروما على الأول أو بتوسط الغير من العلة وذلك باطل لأننا لم نقطعها وجودها وجودات لا ملق لها ضوابطها ولا يخفى عليك أن ما رعبه من أن المبدأ الأول واحد من جميع الوجوه وأن ٧٨ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له فادافرضنا مبدأ أول

الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والأوضاع حتى نقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي مثل الجسمانية للشعر والحيوان والحيوانية للإنسان وإلى ما هو عرضي له كاللباض والطول للإنسان والشعر ونحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الإنسان والشعر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على أن الكل المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكل المعقول لا إشارة إليه ولا وضع له ولا مقدار فاما أن يكون مجردة عن الوضع والمادة بالإضافة إلى المأخوذ منه وهو محال فإن المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار وأما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ وهو العاقل فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا إليه إشارة ولا له مقدار والأول وثبت ذلك لثبوت الذي حل فيه (الاعتراض) أن المعنى الكلّي الذي وصفتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم إذا فصل كان المفصل المعرّض عن القرائن في العقل في كونه حثيثا كالمقرون بقرائنه إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأما مثاله مناسبة واحدة فيقال له كل على هذا المعنى وهو أن في العقل صورة المعقول المعرّض الذي أدركه الحس أو لا ونسبة تلك الصورة إلى سائر أحوال المعرّض الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فلو رأى إنسانا آخر لم يتحدث له هيئته أخرى كما إذا رأى فرسا بعد إنسان فانه يتحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد تعرض في مجرد الحس فان رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم يتحدث صورة أخرى بل الصورة التي اطمعت في خياله من الماء مثل لكل واحد من آحاد المياه ففقد ين أن كل هذا المعنى وكذلك إذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع أحواله بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الأصابع عليه وانتهاء الأصابع مع الاطمار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم يتحدث له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدات الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال كما إذا رأى الماء بعد الماء في آناء واحد على قدر واحد وقدرى يدا أخرى تماثلها في اللون والقدر يتحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يتحدث له صورة جديدة لليد فان اليد الصغرى السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتماثلها في اللون والقدر فتساوى في الأول لا يتحدث صورته أدت تلك الصورة هي هذه الصورة بغيرها وما يتماثلها يتحدث صورته فهذا معنى الكلّي في العقل والحس جميعا فالعقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستعيد من الشعر صورة جديدة في الجسمانية كما في الحد بل يادرأك صورة الماء في وقتين وكذا في كل متشابهتين وهذا لا يؤدّن بشبوت كلى لا وضع له أصلا على أن العقل قد يحكم بشبوت شيء لا إشارة إليه ولا وضع له كحكمه بوجوده صانع العالم ولكن من أين ادلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المترع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم أن المموس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأما مبرمديّة لا تتصور فناؤها فيطامون بالدليل عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم ان عدمه لا يحلوا ما ان يكون بموت البدن أو بفساد بدنه بظروا عليها أو بقدرة أقادرو باطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجد فساد مستعمل الآلة لان يكون

واحد من جميع الوجوه وليكن (أ) مثلا وصدور عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلوماته ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثالثة المراتب شيئا لا يتقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معاناث وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاناث عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم إذا جاورا هذه المراتب حار وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنه لا يبرم من المقدمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

عامة أنه لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انتهاء التوسط غير معتبر في مفهوم العمل فالامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا ذاتي اسما أخرى الذاتيات كالقاتل هو الماتى وان كان بتوسط النار ولا ان يوجد شيئا ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة لا لا نعم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يلحقه وجوده من الحال كما عرفت في الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها كما قال الامام الغزالي من قاله



بحدوث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة أن كل حادث لابد له من محدث ولا يتسلسل لامتناهية بل ينتهي إلى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج إلى صانع فذهبهم أيضا مفهوم وان كان باطلا بالدلائل وأما العلة السعة فهم مع قولهم يقدم العالم أثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى ابطال (وأقول) ان أراد أن قدم شيئا في مملوئته وكونه أثر للعلة فموسع كيف وقد جوزهم من قبل وان أراد أن الصانع هو الذي أوجد بعد ما لم يوجد فذهبهم على تقدير ٧٩ تسامحه لا يضربهم لانهم لا يشبهون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يشبهون العلة

لو حوده ليكون محكما فان سمو تلك العلة صانعا ولا يعنون به المحدث بل هو حد فلاته اقض في مذهبهم (هذا) كالواقي اثبات مبدأ العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يحلوم أن يكون محكما أو واحدا لانه أن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجوده موجود فهو وان كان واجبا ثبت المطلوب اذا لم يكن استنادا إلى كنهات اليه دفعا للدور أو التسلسل وان كان محكما فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة تسلسل الكلام إليها فاما أن يدور أو يتسلسل العلة إلى غير النهاية أو ينتهي إلى موجود لا علة له والاول باطلان فتعين الثالث ولا يجوز أن يكون ذلك الموجود جسمالا ن كل جسم مركب والموجود الذي يستغنى عن العلة لا يجوز أن يكون مركبا لان كل مركب محتاج إلى علة ولا حرا منه

حالا فيهم ما نظم ما كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعل لا ينفصل عن مشاركتها آلة وفعل لا مشاركتها العمل الذي لها مشاركة آلة التحيل والاحساس والشهو والغضب فلا حرم بنفسه بفساد البدن ويقترب فواتها وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووحد دون البدن لم تنفع في قوامها إلى البدن وباطل أن يقال انها تنعدم بفساد الجواهر لا ضد لها ولد لك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الأشياء اذ تنعدم بفساد صورها المائية بفسادها وهو صورة الهواء المائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل حوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضداد لاضد ما ليس في محل فالاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل أن يقال تنفي بالقدرة اذا عدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوده الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد انسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل البدن عدمه وله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن هذا ما احتاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بملك برهان محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وقالا عظام له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ تعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات بیده معلومة لعمرو وان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافته وان كانت النفوس متعددة فماذا كثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فاما تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لاهل الاستعدادات من الابدان هي ثبات محتملة لا تنمحل نفسان منها فان هي ثباتا تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تنمحل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه عليهما زيد وعمرو مهم اثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عدم حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لانها نفس فقط اذ قد تستعد في رحم واحدة نطفة ثلثة أو أربع في حالة واحدة للقبول فيتملق بهما معان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة أو غير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذلك ولا نفس ذلك مدبر الجسم هذا ليس الاختصاص بالعلقة خاصة بين النفس المحصوص وبين ذلك البدن المحصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس أولى من الآخر والافقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول البدنين معا في المحصوص فان كان ذلك المحصوص هو الاطباع به بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذا النفس على المحصوص وبين هذا البدن على المحصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطيا في حدوثه فأي بعد في أن تكون شرطيا في بقاءه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والشور كما ورد به الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق روع طمعي وشوق جبلي خلق فيهما إلى هذا البدن خاصة يشعلها ذلك عن غيرهم من الابدان ولا يحلها في لحظة

لان كلاما من جرائ الجسم محتاج إلى الآخر ولانه ساو لا عقلا لان الواجب واحد حتى من جميع الوجود هو ليسا هما كذلك فتبين ان لنا موجودا حرا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعترض عليه الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين (أحدهما) انه لم لا يجوز أن يكون ذلك المبدأ أشبه من الاولك وماد كره من ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك مسيحيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى (وثانيهما) انه لم لا يجوز أن يكون لكل علة علة إلى غير النهاية واستحالة التسلسل لا تستبين على أصلهم اذ ليس تلك الاستحالة ضرورية

بلا خلاف والمعمد من الأدلة المذكورة لاسمائه البرهان التطبيق وهو متوض بحوادث متعاقبة لا أول لها وهم متعرفون بجوازها بل بوقوعها وأما المتكلمون فهم ينعمون بالحوادث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يتجوز ونهاى لا ينتقض بها على أصولهم وأحبيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق من آخرائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الدهن لاستحالة وجودها لا يتناهى على سبيل ٨٥ التفصيل في الدهن ووجودها الاحتمالي فيه غير كاف للتطبيق كما شهد به الوجدان ولا

حربان للدليل فيها لا ينقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المبرتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لو حودها مجتمعة وترتيبها صوابا يجرى فيها التطبيق ويتم البرهان فذلك ككبرياء بلاد (فان قلت) المنقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا مداهم لكنه ينتقض هذا الدليل بالبرهان الاساسية التي لانها لا لاعدادها عدمهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقا ثم بعد حراب البدن الى الابد على مزعموه (قلت) لا ينقض بالبرهان الاساسية ايضا ادريس بينهما ترتيب توجه لاوصها ولا طمعا لا يجرى فيها البرهان المذكور لا يلزم من كون الاولى من احدى اجزاء باراء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية باراء الثانية والثالثة باراء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق للهـم الاداة لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها باراء واحدة من الجملة الاخرى لكون العقل لا يقدرة على استحصاء ما لا

يتبقى مقيدة بذلك الشوق الحتمى بالبدن المذهب مصر وفتة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هي مشتقة بالجملة الى تدبيره نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استخرجكم في الخفاء اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسرها الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما تعين نفس زيد بذلك شخص زيد في اول الحدوث فليس بمشكلة ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصل هذه النفس من الاخر ازيد من نسبة بينهما وخرج اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المماسات وعدم اطلاعا على تفصيله لا يشك كذا في أصل الحاحه الى محض ولا يصيرنا ايضا في قولنا ان النفس لا تنفى بفناء البدن (قلنا) هذه ما عادت المناسبة عما هو المتضمنة للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المحمولة على وجه يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد البدن فان المحمول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضى لتلازم ام لا بل تلك المسئلة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت ولا تنفك بالدليل الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يعال بعدم بقدرة الله تعالى كما قررنا في مسألة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم متعاقبة فهو غير مسلم وما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرياً بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يريد على الثلاث والاربعة فاعلم للعدم طريقان بقاربا وحامسا سوى ما ذكرتموه فخصر الطريق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا كل حود ليس في محل ويستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يشبه فيه اولاً ان موت البدن لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما اى سبب كان ففيه قوة الفساد قبل انعدامه اى امكان انعدامه سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ او حوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصفه في لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا لاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حاشة منقر الى مادة سادة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم الى المادة التي فيها قوة الوجود بل لا وجودا لطارئاً والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول به طريقا وهو غير ذلك قابل العدم ينبغي ان يكون هو حودا عند طريقا بالعدم حتى بعدد منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير مابق ويكون مابق هو الذي فيه قوة العدم وقوله وامكانه كما ان مابق عند طريقا بالوجود يكون غير ماطرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيسلم ان يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي طريقا بالعدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريقا بالعدم ويكون حامل القوة كالمادة والمعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مخردة عن المادة لا تتركب فيها من مرضنا فيها تتركب من صورة ومادة فحين نقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول لا بد وان تنتهي الى اصل فحين العدم على ذلك الاصل وهو المسمى نفسا كما يحيل العدم على مادة الاحسام فاما اريسية ابدية واعما تحدث عليه الصور وتعدم منها الصور وفيما قوة طريقا بالصور عليها وقوة اعدام الصور عنها فاما ساقا بله للضدين

هيابة له مفصلة لا دفعة ولا في زمانة ما حتى تصورها الى تطبيق ويظهر الحذف بل يقطع التطبيق باذنه قطع اعتبار على الوهم والعقل وانما انزل الحوادث المتعاقبة وان لم تتحقق في الوجود الخارجى اليكم مجتمعة في الوجود الظلى عدمهم لكونها مائة مع علم الملائكة على ذلك كيميائى ان تمام المعنى على أصولهم (لا يقال) لعالمهم يشبهون تلك العلوم على نحو اخر غير الوجود الدهنى أو لعالمهم لا يشبهون طارئاً في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا نأقول) ليس عرضا دلائل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزاهم بأنه لا يتم على أصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الأول على قواينهم وهذا المقصود حاصل لأنهم ثابته بان علوم العقول والنفوس  
بمصول صور الأشياء فيها بل علم المبدأ الأول أيضا عند الشيخ أي على فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود والدارج في محتملة في  
علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما أولاد الترتيب بين تلك  
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمته بل بهما ترتب طبيعي عندهم ان توقف بعضها على بعض ٨١ كما تقر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعي بين  
الحوادث انه هو في الوجود  
الاصلي دون الظلي (لما  
نقول) علم المبادئ العالمية  
بالاشياء عندهم بسبب العلم  
ببطلانها وكل حادث جزء من  
هذه حادث آخر فكذلك علم  
كل واحد من الحوادث  
جزء من علم الآخر  
فيحصل الترتيب الطبيعي  
بحسب الوجود الظلي أيضا  
وأما ثانيا فلان عدم  
دخول الزمان في تلك  
العلوم انما هو بحسب  
أوصافه الثلاثة أعني  
المضي والحالي-ية  
والاستقبالية على معنى  
ان علمها بالحوادث ليس  
من حيث ان بعضها واقع  
الآن وبعضها في الماضي  
وبعضها في المستقبل اذ  
لا ماضي ولا حال ولا  
مستقبل بامسنة اليها  
لكما تعلمها بأوقاتها  
الواقعة هي فيها وذلك يكفي  
في الترتيب بحسب الاوقات  
فيمنظم برهان التطبيق  
فيها على ما يقتضيه  
قواعدهم فيكون مقوضا  
ها وأما المعوس الانسانية  
فرغم بعضهم ان يسميها  
ترتبا وصفا وطعنا فيجري  
فيها برهان التطبيق

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موحد أحدي الذات يستحيل عليه العدم ويمكن فهم هذا  
بصيغة أخرى وهي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون غير ذلك الشيء ولا يكون نفس  
قوة الوجود (بيان) ان الصحيح البصري يقال انه باصر بالقوة أي فيه قوة الابصار ومنه ان الصفة التي  
لا بد منها في العين ليصح الابصار وحوادثه وان تأخر الابصار فلنا شرط آخر فتكون قوة الابصار  
للسواد مثلا وحوادثه للعين قبل اصدار السواد بالفعل فان حصل اصدار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار  
ذلك السواد وحوادثه عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهم ما حصل الابصار وهو مع كونه  
هو حود بالفعل هو حود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا وادا  
ثبتت هذه المقدمة فمقول لو انعدم الشيء البسيط اكان امكان العدم قبل العدم حاصل لذلك الشيء وهو  
المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصل لان ما لم يكن عديمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن  
الوجود فلا ينفى بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجمع في الشيء الواحد قوة وجوده ونقص  
مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في  
العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والعمل وهما  
متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة  
العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود في حلة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم  
في مهيهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسئلة أزلية العالم وأبدية ومنشأ  
التلبس وضعهم الامكان وضعها مستديعا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه عاقيه منع فلا نعيدها ان  
المسئلة هي تلك المسئلة ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس في مسئلة في  
ابطال انكارهم انهم احدث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمية ووجود الجنة  
والجورالعين وسائر ما عديده الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضررت لغوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب  
روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلم يقدم تفهم معتقدهم في  
الامور الاخرى به ثم انهم مرض عما يحالف الاسلام من جلته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت وقاء  
سرمديا ما في له لا يحيط الوصف بها العظماء وما في ألم لا يحيط الوصف به اعظمه ثم قد يكون ذلك الألم  
محلا وقد ينقص على طول الزمان ثم تتفاوت طمعات الناس في درجات الألم واللذة تعاونا غير محصور  
كما تعاونا في المراتب الدنيوية ولذاتها تعاونا غير محصور واللذة السرمدية للمعوس الكاملة الركية  
والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطحة والألم المقصي للمعوس الكاملة الملطحة ولا تنال السعادة  
المطلقة الا بالكمال والتركية والطهارة والكمال بالعلم والركاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم أن القوة  
العقلية عداؤها ولذتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في سبل المشتهى والقوة البصرية  
لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى واعمالها من الاطلاع على المعقولات والاندس  
وشواعله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة لذتها في حاجتها ان تتألم بعواطف لذة النفس ليس  
الاشتغال بالبدن بنفسها عساها ويلهبها عن ألمها كالحائض لا يحس بالألم وكالحذر لا يحس بالمراقاة بقيت  
ما نصة حتى انحط عما شغل البدن كانت في صورة الحذر اذا عرص على المارق لا يحس بالألم فاذا اراد

( ١١ - تماثرت عزالي ) وبنقض على أصولهم ما وضعنا بحسب ترتيب أجراء الزمان الواقعة هي فيها وأما طبعه اعلان  
نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوفة على نفس الابن الموقوفة على بدنه الموقوفة على نفس الابن الموقوفة على بدنه الموقوفة على نفس الابن الموقوفة على بدنه  
لا ترتب فيها اذ تجد بدنه منها جملة في زمان أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أرمته مترتبة ولا يتصور الترتيب  
في الجميع بحسب ترتيب أجراء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كعس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية له لكننا من حيث اهمامنا مضافة

الى ازمته حدوثها في الوجود لا امتناع اجتماع تلك الازمنة وندونها لا تكون مترتبة و باعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس  
 الاب هي الحركات مخصوصة هي علل هذه الحمول مادة الان الذي له دخل في حدوث نفس الان في ترتب له حيث تسلسل من نفس  
 الاب وتلك الحركات والمدن ونفس الان وقد عدم من تلك السلسلة له بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والمدن فلا ينطبق  
 آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٢ الموحود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها

لان الارتباط بينها انما  
 يكون بواسطة تلك  
 المعدومات فاذا انتفت لم  
 يبق بينها ارتباط وتعلق  
 بل كل منها موجود على  
 حيا لها من غير توقف على  
 آخر فلا ينطبق بعضها  
 على بعض الا اذا لاحظ  
 العقل كل واحد منها  
 واعتبر بآراء الآخرون  
 عرفت محذوراتها (فان  
 قيل) لا يحكم برهان قاطع  
 على استحالة التسلسل في  
 العمل غير برهان التطبيق  
 ونتم به اثبات المبدأ الأول  
 للموجودات وهو انه لو  
 امتد كل ممكن الى ممكن  
 آخر لالى نهاية فيجمع  
 تلك السلسلة اذا أخذت  
 بحيث لا يدخل فيها غيرها  
 ولا يشذ عنها شيء منها  
 لاشك انه ممكن لاحتياجه  
 الى أحزائه التي هي غيره  
 فله على لامكانه وتلك العلة  
 لا يجوز ان تكون نفسه  
 لامتناع كون الشيء علة  
 لنفسه والالتزام على  
 نفسه واستحالة  
 ضرورية ولا جراه لان  
 موحدا لكل موحدا لكل  
 جزء من أجزائه فيكون  
 ذلك الحركية علة لنفسه

الحدوث في عالم العظم دفعة واحدة هجومها والنفس المدركة للعقولات قد تلتزم التعداد احما قاصرا  
 عما يتضمنه طاعتها وذلك أيضا الشواغل المدن وأنس النفس شهواتها ومثاله مثل المريض الذي  
 في فيه مرارة يستشعر الشيء الطيب الحلو ولا يشتمى الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ  
 به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا لم تحط عنها أعماء المدن وشواغلها بالموت كان مثاله  
 مثال من عرض عليه الطمطم والادورق الاطبيب وكان به عارض مرض يبعده من الادراك فزال  
 العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة واحدة أمثال من اشتد عشقه في حق شخص فضا حبه ذلك الشخص وهو  
 قائم أو مغمى عليه أو سكران ولا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانظار دفعة  
 واحدة وهذه اللذات حقيرة مالا يضاف الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا  
 بامثلة مما شاهد الناس في هذه الحياة وهذا كما لو أردنا أن نفهم الصي أو العين لذة الجماع لم ندر عليه  
 الا ما نعلم في حق الصي باللعب الذي هو الدالاشياء عنده وفي حق العين لذة أكل الطيب مع شدة  
 الجوع ليصدق ما حصل وحوادثه ثم لم أن ما فهمه بالمثل ليس يحق عنه لذة الجماع وان ذلك  
 لا يدرك الا بالدوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الحسية أمران (أحدهما) ان  
 حال الملائكة أشرف من حال السماعات والخباز يرمن النائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل  
 واعماله لده الشعور بكلها وحالها الذي حست به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقرنها  
 من رب العالمين في الصعوبات لافي المكان وفي رتبة الوجودات الموحودات حصلت من الله على ترتيب  
 ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة للاحالة اعلى (والثاني) ان الانسان أيضا قد يدور اللذات  
 العقلية على الحسية فان الذي يتكهن من غلبة عدو والشما به وهو يحرق نفسه ليها ملاذ الانكسار  
 والاطعمة بل قد يجر الاكل طول النهار لده عليه الشطرنج والبرد مع حسنة الأرفيه ولا يحس  
 بالمجوع كذلك المتشوف الى الحشمة والرئاسة اذا كان يتردد في الحراق حشمة به قضاء الوطر من  
 عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره ويشرعه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك محافطه  
 على ماء لو حبه فيكون ذلك لا تحالة الدعة بل دعائهم الشجاع على حم غير من الشجعان من تحقرا  
 حطرا الموت شعاعا يتوهم به الموت من لذة النساء والاطراء عليه فادن اللذات العقلية الاخرية  
 افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولو لادلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله  
 تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أد سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى ولا تعلم  
 بهس ما أحبي لهم من قرة أعين وهذا هو الحاجة الى العلم بالساعة فمن جعلته العلوم العقلية المحضه وهي  
 العلم بالله وصناعاته وملائكته وكه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيله اليه فهو نافع  
 لاحله وان لم يكن وسيله اليه كالحق واللغة والشعر وأنواع العلوم المتعرقه فهي صناعات وحرف كسائر  
 الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة والمتركية الدرس ونفس في هذا المدن مصدودة عن  
 درك حقائق الاشياء لا يكونها مطبقة في المدن بل لاشغالها وبروعها الى شهواتها وشوقها الى مقتضياتها  
 وهذا العروج والشوق هيئته للدرس ترسخ فيها وتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمشاركة  
 على الانس بالمحسوسات المستلذذات فادركت من الدرس في المدن كانت هذه الصناعات متمكنة من

وهو محال لما علمت فتبين ان تكون حارحة عنه وتلك العلة الحارحة تفرق حد لا محالة حرا من أجزائه تلك السلسلة الدرس  
 ادلو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع أيضا واقعا بغيرها ادليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة الحارحة علة  
 للمجموع وقد فرض خلافه وان كانت العلة الحارحة موحدة لجزء من أجزائه السلسلة فلا بد أن تكون علة لعدد منها اما مستقلا أو  
 بدون استقلال ولا يجوز ان يكون العدد المعلوم الملك العلة الحارحة هو المبدأ الأول الاحير أو المتوسط والاي لم توارد العاليتين المستقلتين على





ثم عينا الكونه هذه للأساسية من غير محدور هذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العمل لفظ الممكن والواجب له طمهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده وبراذا يمكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا اقل حرج الى هذه العلة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته حارحة عنه فان ارد ببلط الممكن غير ما اردنا فهو ٨٤ ليس مفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكات الوجود

الدهس وانما انكر با عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك مجرد العقل ولكن المحال للشرع معها  
 ا- كاحشر الاجساد و- كاحلال الذات الحسمانية في الجنة والآلام الحسمانية في النار وانكار وجود حمة  
 وباركنا وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الى وحانية والجسمانية وكذا الشقاوة  
 وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من لا يعلم جميع ذلك وقوله أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين  
 رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين اكل والموعود اكل  
 الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه أمثال ضربت على حد  
 افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره أمثال على حد فهم الخلق والصحة مات الالهية  
 مقدسة عما يتخيلها عامة الناس (والجواب) ان القسوية بينها تخيل كما بل هي باقية ترفان من وجهين  
 (أحدهما) ان الانعاط الواردة في التشبيه محتملة للأو بل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في  
 وصف الجنة والنار وتفسير تلك الاحوال بلع مبلع لا محتمل للملأ ويل فلا يقي الاجل الكلام على  
 التبليل بتخييل نقض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه مذهب الفسفة (والثاني) ان أدلة  
 العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبدل الجارحة وعين الجارحة واما كان الانتقال  
 والاستقرار على الله سبحانه فهو حب التأويل بادلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محال في  
 قدرة الله تعالى فيجب الحري على طاهر الكلام بل على نحو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل  
 الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصمات على الله تعالى فنظامهم  
 باطهار دليالهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يدعون ثلاثة اقسام اما  
 ان يقال الانسان عمارعة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كإذهب اليه بعض المتكلمين وان  
 النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة الجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أي امتناع الخلق  
 عن خلقها فتمت عدم البدن أيضا بعدم ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن الذي اعدم وورده الى  
 الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى الماد ان يجمع ويركب على  
 شكل الآدمي ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم \* واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون  
 رد الدهس الى البدن الاول يجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم \* واما ان يقال ان النفس الى بدن سوء كان  
 من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون المعاد ذلك الانسان من حيث ان الدهس تلك الدهس واما الماد  
 فلا تمتاع اليها الا الانسان ليس انسا نام بل بالدهس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطله (اما الاول)  
 فطاهر البطلان لانه مهم انعدمت الحياة والبدن فاستثما فخلقها الجهاد مثل ما كان لا عين ما كان بل  
 العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتحدد شيء كما يقال عاد لان الى الانعام أي ان المذموم باق وترك  
 الانعام ثم عاد اليه أي عاد الى ما هو الاول بالجس وكذا غير بالعدد ويكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه  
 ويقال فلان عاد الى البدن أي بقي موجودا حارحا وقد كان له كون في البدن فعاد الى مثل ذلك وان لم  
 يكن شيء باقيا وشيئا متعديا من ماثلا يتخللها زمان لم يتم اسم العود أو سلك مذهب المعتزلة  
 فيقال المعدم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع نارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود  
 باعتبار بقاء الذات وإيكه رفع لعدم المطلق الذي هو الذي المحض وهوانات الذات مستمرة الشبات

وهو محال (دلتا) ان اردتم  
 بالواجب ما ذكرناه فهو  
 نفس المطلوب ولا نسلم انه  
 محال وهو وكقول القائل  
 يستحيل ان يتقوم القديم  
 بالحوادث والزمان عندهم  
 قديم واحاد الدورات  
 حادثة وهي دوات أوائل  
 والمجموع الاول فقد تقوم  
 ما لا أول له بدوات الاوائل  
 وصدق دوات الاوائل  
 على الاحاد ولم تصدق على  
 المجموع فكذلك يقال على  
 كل واحد اياه له علة ولا  
 يقال للمجموع اياه له علة  
 وليس كل ما صدق على  
 الاحاد يارم ان يصدق على  
 المجموع اذ يصدق على كل  
 واحد اياه واحد وانه بعض  
 وانه جزء ولا يصدق على  
 المجموع وكل موضع عيناه  
 من الارض فانه قد استضاء  
 بالشمس في النهار وأظلم  
 بالليل وكل واحد حادث  
 بعد ان لم يكن أي له اول  
 والمجموع عديم ماله اول  
 فتبين ان من يجوز  
 حوادث لا أول لها وهي  
 صور العاصر والمتغيرات  
 فلا يمكن من انكار عا  
 لانهاية لها ويحرج من  
 هذا انه لا يميل لهم الى

الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع قردهم الى التحكم المحض هذا العطف (واقول) الى  
 هذا شكوكه اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته والواجب ماله علة سواء كانت داخلة أو خارجة فيكون الكل يمكننا الاحتياج  
 الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حس الان سمة تحو بر المشبه  
 به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة دوات أوائل والمجموع لا أول له عندهم فقد تقوم ما لا أول له

بذوات الأوائل ليس شئ اذ لم يقل أحد بكون مجموع الدورات قدما وكيف يستحيل العاقل أن يقول المجموع الذي أحد أجزائه حصل اليوم قديم لا أول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزائه الجميع لا يتحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى أن قبل كل دورة لا إلى نهاية ونوعها محفوظ يتعاقب الجزئيات التي لانهاية لها فمن ههنا قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق على الكل الا انه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدث مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

والفصل السابع في بيان محذورهم من اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى لهم قيمه مساكان (الاول) أنهم قالوا لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لان طبيعة واجب الوجود اما أن تقتضي لذاتها التبعين أو لا تقتضي فاذا اقتضت كانت مضمرة في شخص لان الطبيعة مقتضية للتخصص أن كان لها فرد فوق الواحد لم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال وان لم تقتض لذاتها التبعين يكون واجب الوجود محتاجا في تبعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير ولا يكون ما فرض واجب الوجود واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان محتلتان يقتضي كل منهما ما عينه ويكون مفهوم واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتمل ما صرحه هذا القسم بان قال تراب البدن لا يعني فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فتقول بعد ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا عادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الاحياء أو أكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فادع أدلة الحياة أو الروح فإدعاء عدم الوجود وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من يد شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالعدم قط لا يعقل عوده والما تدهو الموجد أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة ما عاينده هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا به دونه اذ قد يصير بدن العرس عدا لانسان فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان ولا يقال الفرس انقلب انسانا بل العرس فرس بصورته لا عادته وقد اعدمت الصورة وما بقي الامادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور ان كان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد معارفته ولكنه محال اذ بدن الميت يحل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل ما يجراراه ووعو يمتزج بهواء العالم وبحاره ومائه امتزاجا به وادبتراعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى ولا يخفى اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ومجدوع الارب والادن وباص الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لاسيما في أهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء العطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عدا الموت في غاية النكول هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الانسان اذا تغدى بلحم انسان وقد جرت به العادة في بعض البلادو يكثر وقوعه في أوقات القحط فينهض حشرها جميعا لان مادة واحدة كانت بدنالما كويل وصارت بالغذاء بدنابعد ذلك لا كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب ان يعاد جزء واحد بواحدة أو ر خلافا له ثبت بالصداعة الطيبة ان الاجزاء العضوية يمتد في بعضها بعضة عدا الموضع فيمتد في الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فدم مرض أجزاء معينة وقد كانت مادة الجسم من الاعضاء في أي عضو يعاد بل محتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى أكل الناس فانك اذا تأملت طاهر البرية المعمورة علمت بعد طول الرمان أن ترابها جثث الموتى قد تترت وزرع فيها وغرس وصارت حبا واكله وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها فاعدت أبدانها من مادة بشارتها الا وقد كانت بدنالاس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم بانها لحم ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي المواد التي كانت

الوجودية ولا علم ما على سبيل القول الارام الحار جي فيكون كل منهما محصورا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان قلت) حقيقة واجب الوجود ليس المجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية بخلاف بحسب اختلاف اصافته اليها أو ما محض الوجود وهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليست الا المعنى الذي تفهمه من لفظ الوجود فمنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه العقل أيضا وان أردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهمه من لفظ الوجود فسلم واكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة بقتضي كل منها تعينه فالوجود الخاص الواحي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لاسائر الوجودات للمجردات والاضيف الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجودات حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

المتألف لهم) هو انه لو كان الوحد مشترك بين اثنين لمكان بينهما تمايزا لا اثنيانية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضروره  
فلازم تركب كل من الوحدين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوحد جرب نفس ماهية الواحد اذ لو كان عارضا لها لكان معلاها  
اذ لو عمل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا عمل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوحد والوحد والوحد  
نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما لامتياز بالتميز فتتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو محال والام يمكن  
الواجب واجبا لا احتياجا الى الاجزاء التي هي غيره قيل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض لا يلزم التركيب (واحد) ما به  
لو كان التعين عارضا يكون معلا اما ٨٦ بالماهية او بلزومها او بأمر متصل وعلى الاقرب يلزم وحده الواحد وهو بناه في التعداد

المفروض لان التعين اذا كان معلا بالماهية او بلزومها يكون نوعا مخصصا في شخص والامر تحلف المعلوم عن الله تعالى الثالث يلزم الاحتياج المساق لو حوب الوجود وهذا الحقيقة ان تمام المسالك الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستلزما للجواب انه ان اريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هو به كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية شخص جبرئيل مع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يتصرف فيه سوى الماهية الكلية متى بالحرية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا مانعا من وقوع الشركة فيه ولا يكون شخصيا جزئيا وقد يناقش في كون الاحتياج في التعين الى امر متصل

مواد الاسرار بالله نفس الناس كلهم بل تصديقهم (وأما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد انما يقابلها للكون والقساد محصور في مقدر تلك القدر لا يمكن عليها ان يزيد وهي متناهية والافس المصارفة للانسان غير متناهية فلا تنفيها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لابد وان تترج العناصر امتزاجا ينفذها في امتزاج النطعة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعصابه بدنه الى اللحم والعظم والاعضاء لا طوعا ولا كراهة المستعد البدن والمزاج يقول نفس اسحق من المبادئ الواهية لله وس حدوث نفس في توارده على البدن الواحد نفسا وبهذا يطل مذهب الماسخ فان رجوع الى اشتغال النفس بعد حلصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسالك الذي يدل على بطلان التماسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو ان يقال سم تسكرون على من يختار القسم الاخير ويرى ان النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يحل الف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وقوله عليه السلام ارواح المؤمنين في حواصل طير حمير معلقة تحت العرش وعاء ورد من الاحبار يشعرون الارواح بالصدقات والخيبرات وسؤال مكر ونكير وعداب لعير وعيره وكل ذلك يدل على البقاء مع قد دل مع ذلك على البعث والشور بعده وبعث البدن وذلك ممكن ردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة استؤنف حله فانها هو بنفسه لا بد منه اذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالانزال والسم وتبدل العذراء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو حدث الانسان بعينه فهدام قدور لله ويكون ذلك عود التينك النفس فانه قد تدر عليها ان تحطى بالآلام واللدات الجسمانية بقصد الآلة وقد أعيدت اليها آلة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متمهية وكون المواد متماهية محال لا أصل له فانه يباه على قدم العالم ونواب الادوار على الدوام ومن لا يبتعد قدم العالم بالنفوس المصارفة للابرار عنده متماهية وليست اكثر من المواد الموحدة وان سلم انها اكثر فالتدبير على الخلق واستئناف الاختراع وما كره انكاره لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسألة حدوث العالم (وأما حاله في الثانية) بان هذا تاسخ ولا مشاحة في الاسماء جاء ورد التمرع به يجب تصديقه فليكن تاسخا وانما نحن بذكر التماسخ في هذا العالم فاما البعث فلا يكره معنى تاسخا أو لم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس اسحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان حدوث النفس باطبع لا بالارادة وقد ابطالنا ذلك في مسألة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

فناقيا لو حوب الوحد هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره  
والاحتياج في التعين لا يناق ذلك ويحتاج بالوحد لا يعرض الالهي من حيث هو معين لا لطلاق على اطلاقه وانما هو فاذا فرض للواحد تعين رائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الرائد لوعمل ذلك التعين الرائد بأمر متصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الرائد محتاجا الى ذلك الامر المتصل فلا يكون واجبا لهذا (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض الوحد الالهي وزيادة تعين الواحد عليه احتياج الوجود الى التعين لحوار ان يكون كل من التعين والوجود عارضا لغيره من غير احتياج أحدهما الى الآخر (لا يقال) التعين لابد وان يدخل في عروض الوجود والام يمكن الوجود من حيث هو وما دام فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتباره عارضا ولا يكون الوجود من حيث هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج



المعارض الى ما هو مثير في معروضه بالحزبية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسلك الثاني)  
انه ان اردنا ان حوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواحد بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعاً فكيف  
كان نفس حقيقة الواحد وان اردنا من غير تعرض له هذا المفهوم فمسلّم لكنه لا يهدد المطلوب لحوال ان يكون ما يعرض له هذا  
المفهوم حقائق متخالفة مما نزل من الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب  
نفس الماهية الواحدة فتعنه بعد اقامة الدليل عليه بكون خارجاً عن قانون المماطلة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس  
الماهية ضروري اكونه مفهوماً اعتبارياً يقطعها الدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سقطة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين  
عندنا وجه مصادمة ويمكن  
أن يقال في بيان وجه الخلط  
فيه أن قوله لو كان عارضاً  
له كان معطلاً ممنوعاً عنه  
مفهوم اعتباري لا وجود  
خارجي ولا حاجة له الى علة  
(فان قلت) المفهومات  
الاعتبارية وان لم تحتج الى  
علة لشوئها في نفسها  
لكنها تحتاج اليها لشوئها  
معها كما ويتم الكلام به  
(قلت) ذاته و حوب خاص  
يقضي بنفسه انصافه  
بعارضه الذي هو الوجوب  
المطلق فيلزم حينئذ تقدم  
ذاته بالو حوب الذي هو  
نفسه على انصافه بالو حوب  
الذي هو عارضه فلا يقدم  
للشيء على نفسه كما أن ذاته  
و حوب خاص مقتضى  
لوجود المطلق الذي هو  
عارضه عندهم هذا وقد  
يتوهم أن محصول المسلك  
الأول اما قياس استثنائي  
وضع فيه عين المقدم لينتج  
عن الثاني هكذا كما كان

مذهبكم أيضاً ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيقضي ان  
يقال فلم يتعلق بالأمزجة المستعدة في الارحام قبل البعث والانشور بل في عالمها ذاتية قال لعل  
الانفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بعد في أن يفارق  
الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد  
كما لا يتبدل بدن مدة والله تعالى أعلم لم تلك الشروط وما سببها وما وقت حدوثها وقد ورد  
الشعر به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوباً  
منسوجاً بحيث يتعمم به الانسان لا يتحمل أحرار الحديد الى سائر العناصر باسباب تستولي على الحديد  
فتخلله الى سائر العناصر ثم تحم مع العناصر وتدار في أطوار الخلقة الى ان يكتب صورة القطن ثم  
كتسب القطن صورة العزل ثم العزل كتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل  
ان قلب الحديد عمامة قطعية ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محالاً لان  
يجوز ان يحترق الانسان هذه الاستحالات يجوز ان يحصل كلها في أزمان متقاربة لا يحس الانسان  
بطولها فيظن انه وقع في آفة دومة واحدة واداعقل هذا لان سائر المعنوي المحشور ولو كان بدنه من حجر أو  
بافوت أو در أو تراب لم يحترق لم يكن اسماً بل لا يتصور ان يكون اسماً الا ان يكون متشكلاً بالاشكال  
لخصوص مركب من العظام والعروق واللحم والعصاريف والاحلاط والاحشاء المفردة تتقدم على  
المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحم  
والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاحلاط ولا تكون الاحلاط الاربعة ما لم تكن موادها  
من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيواناً ومنات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيواناً ولا نباتاً ما لم  
تكن العناصر الاربعة جميعاً بمرتبة شرائط مخصوصة طوبى له أكثر مما فصلها جملتها فادن لا يمكن ان  
يتحدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) اسباب كثيرة أفي قلب التراب انساناً باباً  
يقال له كس فيكون أو بان تعد اسباب انقلابه في هذه الادوار واسما به هو الماء الطعم المستخرجة من  
آداب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يحلق مضغاً ثم علقه ثم حبيماً  
ثم طعماً ثم شائماً ثم كلاً فقول القائل يقال له كس فيكون غير معقول اد التراب لا يحاطب واقلاً له اسماً  
دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون حرياب هذه الاسباب محال فيكون البعث  
محالاً (والاعتراض) اما نسلم ان البرقي في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لجألاً لا بد منه  
حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديداً لما كان ثوباً بل لا بد ان يصير قطعاً مغزولاً ثم منسوجاً ولكن  
دك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين لماذا ان البعث يكون في أوجي ما قد رأى يكون جميع العظام وانشاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواحد مقتضية للتميز كالانتماء لجمعية السكن المقدم حق فالتالي مثله أو اقتراني هكذا الوجوب  
الذي هو نفس ماهية الواحد مقتضى التميز وكل ماهية مقتضية للتميز لا يمكن تعدد أفرادها فالواجب يمنع تعدد أفرادها وهذا يدل على  
أن المسمى رائد على ماهية الواحد تقتضيه ماهية على خلاف ما يعهم من المسلك الثاني من أنه لا بد من تعيينه على ماهية فان جعلوا  
التميز رائداً على ماهية لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الأول اد لا يصح اد حينئذ احدى  
مقتضى القياس المقدم أو المعبرى (وحوايه) أن التميز نفس ماهية الواحد عندهم وليس محصول المسلك الأول ماد كـ  
حتى لا تصدق احدى مقدمتي الدليل ولا يصح الاستدلال به بل محصوله هو أنه لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن تعيين الواحد  
نفس ماهية وهو ظاهر بل كان رائداً عليه فلا بد أن يكون معالماً بالماهية أو بلازمها فيلزم خلاف المقروص وهو تعدد الواحد

لأن الماهية الماهية لتعينها لا بد وان يكون نوعها محصورا في شخص والألزم تخلف مقتضى الطبيعة عنها أو أمر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين إلى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعيين نفس الماهية لم يتعرض له (السلكت الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها فلا يحلوا ما أن يكون بين التعيين والوجوب لزوم أو لا فان كان الشئ وهو أن لا يكون بينهما لزوم حازا نفع كل منهما عن الآخر فافهم أحدهما إلى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والالكان بينهما لزوم فيعود إلى الشئ الأول فتعين أن يكون ٨٨ أمرا حارفا فيكون كل من الواحدين محتاجا إلى الغير فلا يكون شئ منهما واجبا لهذا

خلف وان كان الأول اللحم وإنما في زمان طويل وليس المناقشة فيه وإنما النظر في أن يترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على أحوال العادات وان المقتضيات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها يحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها وأما الشئ فهو أن نقول ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزنة المقتضيات وغرائب غيرائلم يطالع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهدته كما ينكر طائفة السحر والمارفجات والطلسمات والمهجرات والكرامات وهي ثابتة بالانقياس بأسباب غريبة لا يطالع عليها بل لو لم ير انسان المقاطيس وحده للحد يد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الانحيط بشد عليه ويحذب فانه المشاهدة في الحس حتى اذا شاهده تعجب منه وعلم أنه قاصر عن الاطاعة بحجائب القدرة وكذلك المحدث المنكر للبعث والنشور اذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا وادماة لاتعدهم ويتحسرون على محوهم تحسرا لا يفهمون وبقا لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالحواس والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقبل له ان هذه النطفة القدرة المقتضية لاجزاء تقسم أجزاؤها المقتضية في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحية وعظمية وعصبية وعضورية وعروية وشحمية فيكون منها العيون على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها في الحرارة والصلابة مع جوارحها واهل حر إلى السدائع التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار المحدث حيث قلوا أن هذا كذا عظاما مخرجة الآية فليس يتعكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود في ما شاهدته ولم يعلم بعد ان يكون في احياء الابدان منها غير ما شاهدته وقد ورد في بعض الاخبار انه يقسم الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فاي به في أن يكون في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه وبقته هي ذلك ابعث الاجساد واستعدادها لقول المفسر المشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستعداد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له محرم واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرا الا واحدة كبح بالبحر وقال تعالى وان تحمدوه الله تبارك وتعالى ولا وهدة الاسماء التي أوهمتم امكانها ان كانت فيسفي ان تطرد أيضا وتتكرر الى غير نهاية وان بقي هذا النظام الموحود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالنكر والذوق فلا يعد ان يختلف منها في الامور في كل ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما أبديا على سبيل واحد فان سنة الله لا تبدل فيها وهذا اعلم لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون المصادر منها كيف ما كان

خلف وان كان الأول فاللزوم بين الشئين يكون اما يكون أحدهما عللة للآخر أو يكونا معلولين عللة ثالثة فان كان يكون الوجوب عللة للتعين لم يخلف الفرض لان التعيين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعيين عللة للوجوب لم يكون الوجوب الذاتي بالغيران جعل التعيين زائدا والآي وان لم يحصل التعيين زائدا لم يخلف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العللة على المعلول بالوجود الوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولين عللة ثالثة وان كان تلك العللة هي ذات الواجب لم يخلف الفرض لان الطبيعة اذا اقتضت تعيينا انحصرت نوعها في شخصها لما تقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا وان كان أمرا

منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجود والتعين بل في منتظما أحدهما إلى أمر منفصل وهو باطل (و حواه) أما لا سلم انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو مجموع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا متخالفة في الحقيقة يتغير كل منها عن الآخر بداته من غير احتياج إلى تعين زائد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية كل منها وجوبا حاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك فيما سلف وقد يحجب عن هذا المسلك بان التركيب من التخصيص بالماهية تركب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتخصيص من الاجزاء العقلية للشخص لامن الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب مجموع (قال الامام

(الغزالي) المسلك الأول قولهم انهم لو كانوا اثنين اكان نوع وجوب الوجوده قولاً على كل واحد منهم ما و ما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يحلوا ما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود هو لولا وقد اقتضت علته له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط له لوجوده بعلته بجهة من الجهات وزعموا أن نوع الانسان قول على ريد وعمر واهله وابس زيد انسانا لذاته والا لما كان عمر وانسانا بل لعله جعلته انسانا وقد جعلت أيضا عمر انسانا فتكثر الانسانية بتكثير المادة الخاملة لها وتماثلها بالمادة... لمول ليس لذات الانسانية وكذلك ثبت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته ولا يكون الاله وان كان له لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر من هذا ان واجب الوجود لا يدوان يكون واحد هذه عبارته من غير تغير... وأجاب عما يحمله ان الوجوب أمر سببي لان معناه كون الوجود بلا علة ولا حاجة له الى علة فالتريد ما رعايته اما الذات أو غيره ترد بفاسد بحسب الوضع بل هذا التريد لا يجرى في بعض صفات الائنات ايضا لا عما يرجع الى السلب أو لوقول قائل السواد لولذاته أو لعله فان كان لذاته فيسفي أن لا تكون الحجرة لولوا وان كان السواد لولنا لعله جعلته لولنا فيسفي أن بهقل سواد ليس بلون (وأقول) ان أراد بما ذكره في الاسم مدلال ما هو المفهوم من طاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود مفردا من غير ما يقال له واجب الوجود لذات ذلك الماين فلا يكون اعيه فظاهر البطلان وابس يوحى كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لاصولهم ٨٩ وقوا عدهم ولا يصح نسبة اليهم

فان القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور أن يكون اعيه قول بان الطبيعة عين المختلفة لا نشتركان في لازم واحد ولم نر احدا سالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان أمر واحد تقتضيه طبائع الماهية المختلفة بدواتها من غير اشتراك في أمر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا (لا يقال) الوجوب

من نظام النظام اجمع الاول والاخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسماء والمسببات فان حوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار ولدو وقدرة تم القيامة والآخرة وما دل عليه طواهر الشروع اذ لم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا الميث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان الاسماء الالهية بالكلية تتبدل الى خمس آخر ولا تعود قط هذه السمة وبقسم مدة الامكان الى ثلاثة أقسام قسم قبل خالق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البشئ بطل الاتساق والاتظام وحصل التعديد لاسمة الله وهو محال فان هذا العاكن بشيئة مختنعة باختلاف الاحوال اما المشيئة الارادية فلهما محرى واحد مضروب لا يتبدل عنه لان الفعل مضاه للمشيئة والمشيئة على سبيل واحد لا تتخلف بالاضافة الى الزمان ورعوا ان هذا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فاننا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والشور وجميع الامور لمكنة على معنى انه لو شاء العمل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يعمل وهذا كما انا نقول ان فلانا قادر على ان يحرق ربة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء الفعل

(١٢ - تهافت غزالي)

عدهم أمر واحد شخصي ولو كان ثابتا للواحد لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدة انية بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا أن لا يقتضي غير هادلك النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطوائع المختلفة في لازم واحد اعناه في الواحد النوعي دون الشخصي (لا يقال) لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا كفي في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفا لها لامتاع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بوصفين معا ولا حاجة حينئذ الى أن يقال له لذاته أوله لغيره وان أراد أن نوع وجوب الوجود لو كان له وردان فلا يحلوا ما أن يكون وجوب وجود واحد الفردين الذات وجوب الوجود على معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور أن يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لم تتخلف مقتضى الذات عنها أو لغير وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود ان تكون خصوصية ذلك الماين كما أن الطبيعة الانسانية لا تقتضي أن تكون خصوصية ريد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا يحصل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اد لو كان عارضا لبار أن يكون المقتضى له هو ذات ذلك الماين ولا يلزم كون ذلك الماين معلولا لغيره لظاهر أن يقال لا نسلم كور وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيحوز أن تكرن ذوات متخالفة يقتضي كل مهادلك المعارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من أن الوجوب أمر سببي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله أمر اسليما وان منعه فذلك يكفي في

الجواب لان الو حوب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كونه حوباً وذلك الفرد مع الابل حوب أن يكون ذلك  
 للفرد مع الجوار كونه مع الحقيقة ذلك الفرد ولا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على أن الاوصاف السلبية وأن لم تحتج الى علة  
 تجعلها موجودة لعدميتها لكن الحاجة اليها الثبوتية الموصوفة انها فلا يكون التردد فاسد الموضع وقوله بل هذا التردد لا يجري في  
 بعض صفات الائنات فمضاه لا يبرح الى السلب طاهر السداد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها  
 وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية ما احتياجه الى علة لثبوتها الموصوفة اطهر من احتياج الصفات السلبية  
 وما ذكره في بيانه من أنه لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعلته فان كان لذاته في معنى أن لا يكون الحجر لونا وان كان السواد لونا لعلته  
 جعله لونا في معنى أن يعقل سواد ليس بلون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلو ثبتت معاللة بذات السواد لا يلزم عدم  
 ثبوت اللونية للحجرة لحوار اشتراك اللازم النوعي بن امور متخالفة للحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلو ثبتت السواد معاللة بصفة فله  
 ينضم الى اللون الذي هو حده ويحصله فوما ويجعله ذاتا له فان تمصيل الحدس لوما وجعل الحدس ذاتا لوما ع أسرار من لا يمان  
 منهم ما فصل ذلك النوع ولا يلزم أن يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون الصفات الفصل بل ذلك انما يكون اذا جعل  
 لونية السواد بصفة خارجة فان علة ثبوت اللونية لـ واداد اذ كانت حارة يلزم ابتداء اللونية بامتهائهم فلا يكون السواد لونا في ذاته  
 وذلك محال أما اذا كانت العلة داخلية ٩٠ فباعتبارها في ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم أن لا يكون

والسواد لونا أو بغير ثبوت  
 الجزئية لكل مطلقا مع  
 ما يحصل الكل ويجمع  
 الاخرى باستغناء يدي  
 الكل ولا يتقرر في حد  
 ذاته ولا يلزم عدم ثبوت  
 الجبرية لكل لان ذلك انما  
 يتصور اذا تقرر الكل  
 بدون علة لثبوت الجبرية  
 وليس كذلك في ما قبلها وما  
 يقال من أن ثبوت الذاتي  
 للذات لا يعمل محمول على  
 انه لا يعمل بصفة خارجة عن

واكتفاء علم انه لا يشاء ولا يعمل وقوله لا يشاء ولا يعمل لا ينافي قولنا انه قادر على ان يشاء لعله  
 فان الجمليات لانه تفرض الشرطيات كفي المطلق ادق قوله لو شاء لعله شرطى موجب وقوله ما شاء  
 وما فعل جمليتان سالتان والسالبة لا ينافي لا ينافي الموصوفة الشرطية فان الدليل الذي دلتا على  
 ان مشيئة ارادية وليست معينة يد اما على ان محرى الامر الالهى لا يكون الا على ان نظام وانساق التكرار  
 والعود وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون احده ايضا على ان نظام وانساق التكرار والعود واما  
 غيره فلا يمكن (والجواب) ان هذا الاستدلال من مسألة قدم العالم وان المشيئة قد علمت فليكن العالم  
 قد علم وقد اقبلنا دلالا وبينا انه لا يمدى العقل وصح ثلاثة اقسام وهو أن يكون الله تعالى موجودا ولا  
 عالم ثم يخلق العالم على الطم المشاهدة ثم يستألف بطمانا بيا وهو الموعود به في الجنة ثم عدم الكل حتى  
 لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لو ان الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا تخر  
 لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبقى على مسألتين (احدهما) حدوث العالم وحوادثه حادث  
 من قديم (والثانية) خرق المبادئ لخلق المسببات دون الاسباب أو احداث اسباب على منج آخر  
 غير معتاد وقد عرفنا من المسألتين جميعا

علة الذات لا تصور ان يكون ثبوت شئ اشئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة  
 للثبوت ادليس ثبوت شئ اشئ مما يمكن أن يستقل به عنه من غير احتياج الى شئ حتى يكون واجدا بمرحاج الى سبب واما ثبوت  
 نفس الذات للذات فليس بمحال أصلا لانه ثبوتها بالاحتساب الاعتراف لان الثبوت يستدعي اعتبار الطرفين ولا تمايز هناك الا  
 بحسب الاعتراف فيكون الثبوت أيضا اعترايا في تقريره للثبات اشئ أيضا فمحمول ما ذكره بعد حذف روائده لونه وحده  
 واحسانا كما ما ممتنا من كل وجه فبرغم التعدد والاثنية أو محتاجة لعين من كل وجه ولا يشتركان في حوب الو حوب والعروض  
 خلافا أو مشتركين في أمر ومحمولين في آخر فتركب كل منهما مما يشترك أو ما به الامتياز ولزم تركب الواجب وان تعلم أن مجرد  
 الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لجوار أن يكون الاشتراك به ارض والاختلاف بما هيتهما البسيطتين ولا بد في  
 الزام التركيب من بيان كون الو حوب المشتركة بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق الله هم الان يراد بالتركيب مجرد الكثرة سواء  
 كانت بحسب الأجزاء أو بحسب الذات والصفة كما شعر به كلامه فيما سبق في اكمه لا يوافق تقرير القوم واعلم أن العلاقة ذهبي الى أن  
 المبدأ الأول حل ذكره ليس فيه شائبة كثره بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الأجزاء المقدرية كالامتدادات القابلة له  
 ولا بحسب الأجزاء الو حوبه كالجسم الطمى المركب بحسب الخارج من الهوى والمصورة ولا بحسب الأجزاء العقلية كالانسان  
 المركب من الأجزاء العقلية أعى حده الذي هو الحيوان وصفه الذي هو الماطق ولا بحسب الصفات ان يكون ذاته موصوفا بصفة  
 موجودة رائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجوديان يكون وجوده رائدا  
 على ماهيته كما في المحكمات وأما كثره أساسيه فباعتبار كثره السلوب والاصناف وهي لا تقتضي كثره في الذات بوجه مثلا اقبل له



### في حاشية الكتاب

مان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم  
(فلما) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحداها) مسألة قدم العالم وقولهم أن الحواهر كراهة  
قدعة (والثانية) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص (والثالثة)  
في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ومعتزلة لها  
معتقد كذب الأنبياء وانهم ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجاهل الخلق وتنهيبا وهذا هو الصريح  
الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ما عداه هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصعات  
الالهية واعتقاد التوحيد فمذهبيهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبيهم في تلازم الأساليب  
الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من  
فرق الإسلام الأهل هذه الأصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام  
يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفيرية يتصر على تكفيرهم بهذه المسائل  
وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الحوض في تكفير أهل البدع وما يصح  
منه وما لا يصح كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب  
والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت  
الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسح وحده أبي  
حامد محمد بن محمد العزالي أكرم الله مأواه  
وأعذق بنمائم الرحمة تراه وصلى  
الله على سيدنا محمد النبي  
الامى وعلى آله  
وصحبه وسلم  
آمين

أول فهم واضافة الى  
موجودات بعده واذا قيل  
له قدیم فعنده سلب العدم  
عنه أولا واذا قيل انى فمناه  
سلب العدم عنه آخر  
ويرجع حاصل القديم  
وانه انى الى أن وجوده ليس  
مستوقفا بغيره ولا لموقفا  
بعدمه واذا قيل واجب  
الوجود فمناه أنه لا علة  
لوجوده وهو علة لغيره  
ومكنا قال الامام العزالي  
ان بعض ما ذكر من هذه  
الدعاوى يحجج بورا اعتقاده  
لكي لا يشت على أصولهم  
فتبين بحججهم عن اثباتها  
وهذه لا يجوز اعتقاده  
ونسب فساد ونسب كل  
واحدة منها في مسألة على  
حياتها ونحن نقف في أثر  
الامام في إيراد كل منها  
على حياتها الا انما قدم  
مسألة امتناع كون الشيء  
الواحد قابلا لافعال لانه  
مسألة نبي الصعات عليها  
ونسب ما هو الحق فيها بعون  
الله تعالى وتأييده  
ان شاء الله  
تعالى